The Hundredth Anniversary of *Providentissimus Deus* and the Fiftieth Anniversary of *Divino afflante Spiritu*

In order to celebrate the hundredth anniversary of the publication of the encyclical *Providentissimus Deus* of Pope Leo XIII and the fiftieth anniversary of the publication of the encyclical *Divino afflante Spiritu* of Pope Pius XII, two documents which oriented Catholic exegesis in line with the exigencies and possibilities of their times, *Biblica* is pleased to offer its readers the complete text of the most recent document of the Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church.*

There is a variety of methods and approaches available to the biblical scholar, a variety which has increased in recent years, from the old and still valid historical critical method to structuralist readings, the liberation approach, rhetorical and narrative criticism, and pragmatic linguistics, along with a renewed interest in recovering the exegetical methods of the Fathers of the Church and promoting legitimate forms of a spiritual reading of scripture. This led the Pontifical Biblical Commission to present synthetically and critically, in the first part of this document, the different methods and approaches along with their possibilities and limits, and thus to clarify the position of Catholic exegesis in the present day.

The second part of the document examines some contemporary theories of textual interpretation. The Bible, as the Word of God which is ever valid, cannot prescind from a hermeneutical theory which enables the incorporation of the methods of literary and historical criticism into a larger model of interpretation, and which thus helps to bridge the distance between the time of the biblical authors and their first recipients and our own time.

In the third and fourth parts, the document touches upon two aspects which are more closely — but not exclusively — connected to the Catholic Church, namely the relation of biblical studies to the study of other theological disciplines, and the possibilities which the Bible opens for pastoral ministry.

With the publication of this document, *Biblica* continues its tradition of academic openness to all serious methods and studies

which contribute to a better understanding of Holy Scripture, independently of the personal convictions of the authors, and reaffirms at the same time its collaboration in the Church's task of making Holy Scripture fruitful as the Word of God.

By helping to make this document known, *Biblica* wishes to offer a synthetic and balanced introduction to the study of Holy Scripture, one which is particularly useful for students. However, it also wishes to provide scholars of various confessions with an instrument which helps the understanding and integration of various positions in biblical studies.

Thus the format of this issue of *Biblica*, which also includes articles by three professors of the Pontifical Biblical Institute, is slightly different than usual.

The Editorial Board

* * *

Biblica expresses its gratitude to the Libreria Editrice Vaticana for granting permission to publish this document simultaneously with its own official publication.

L'interprétation de la Bible dans l'Église

Introduction

L'interprétation des textes bibliques continue à susciter de nos jours un vif intérêt et elle provoque d'importantes discussions. Celles-ci ont même pris ces dernières années des dimensions nouvelles. Étant donné l'importance fondamentale de la Bible pour la foi chrétienne, pour la vie de l'Église et pour les rapports des chrétiens avec les fidèles des autres religions, la Commission Biblique Pontificale a été sollicitée de s'exprimer à ce sujet.

A. Problématique actuelle

Le problème de l'interprétation de la Bible n'est pas une invention moderne, comme on voudrait parfois le faire croire. La Bible elle-même atteste que son interprétation présente des difficultés. A côté de textes limpides, elle comporte des passages obscurs. En lisant certains oracles de Jérémie, Daniel s'interrogeait longuement sur leur sens (Dn 9,2). Selon les Actes des Apôtres, un Éthiopien du Ier siècle se trouvait dans la même situation à propos d'un passage du livre d'Isaïe (Is 53,7-8) et reconnaissait avoir besoin d'un interprète (Ac 8,30-35). La 2e lettre de Pierre déclare qu'« aucune prophétie de l'Écriture n'est affaire d'interprétation privée » (2 P 1,20) et elle observe, d'autre part, que les lettres de l'apôtre Paul contiennent « des passages difficiles, dont les gens ignares et sans formation tordent le sens, comme ils le font aussi des autres Écritures, pour leur perdition » (2 P 3,16).

Le problème est donc ancien, mais il s'est accentué avec l'écoulement du temps: désormais, pour rejoindre les faits et dires dont parle la Bible, les lecteurs doivent se reporter presque vingt ou trente siècles en arrière, ce qui ne manque pas de soulever des difficultés. D'autre part, les questions d'interprétation sont devenues plus complexes dans les temps modernes, du fait des progrès accomplis par les sciences humaines. Des méthodes scientifiques ont été mises au point pour l'étude des textes de l'antiquité. Dans quelle mesure ces

méthodes peuvent-elles être considérées comme appropriées à l'interprétation de l'Écriture Sainte? A cette question, la prudence pastorale de l'Église a longtemps répondu de façon très réticente, car souvent les méthodes, malgré leurs éléments positifs, se trouvaient liées à des options opposées à la foi chrétienne. Mais une évolution positive s'est produite, marquée par toute une série de documents pontificaux, depuis l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII (18 nov. 1893) jusqu'à l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII (30 sept. 1943), et elle a été confirmée par la déclaration *Sancta Mater Ecclesia* (21 avr. 1964) de la Commission Biblique Pontificale et surtout par la Constitution Dogmatique *Dei Verbum* du Concile Vatican II (18 nov. 1965).

La *fécondité* de cette attitude constructive s'est manifestée d'une manière indéniable. Les études bibliques ont pris un essor remarquable dans l'Église catholique et leur valeur scientifique a été reconnue de plus dans le monde des savants et parmi les fidèles. Le dialogue œcuménique en a été considérablement facilité. L'influence de la Bible sur la théologie s'est approfondie et a contribué au renouveau théologique. L'intérêt pour la Bible a augmenté parmi les catholiques et a favorisé le progrès de la vie chrétienne. Tous ceux qui ont acquis une formation sérieuse en ce domaine estiment désormais impossible de retourner à un stade d'interprétation précritique, qu'ils jugent, non sans raison, nettement insuffisant.

Mais au moment même où la méthode scientifique la plus répandue, — la méthode «historico-critique», — est pratiquée couramment en exégèse, y compris dans l'exégèse catholique, cette méthode se trouve *remise en question*: d'une part, dans le monde scientifique lui-même, par l'apparition d'autres méthodes et approches, et, d'autre part, par les critiques de nombreux chrétiens, qui la jugent déficiente du point se vue de la foi. Particulièrement attentive, comme son nom l'indique, à l'évolution historique des textes ou des traditions à travers le temps — ou *diachronie* —, la méthode historico-critique se trouve actuellement concurrencée, dans certains milieux, par des méthodes qui insistent sur une compréhension *synchronique* des textes, qu'il s'agisse de leur langue, de leur composition, de leur trame narrative ou de leur effort de persuasion. Par ailleurs, au souci qu'ont les méthodes diachroniques de reconstituer le passé se substitue chez beaucoup une tendance à interroger les textes en les plaçant dans des perspectives du temps présent, d'ordre philosophique, psychanalytique, sociologique, politique, etc. Ce pluralisme de méthodes et d'approches est apprécié

par les uns comme un indice de richesse, mais à d'autres il donne l'impression d'une grande confusion.

Réelle ou apparente, cette confusion apporte de nouveaux arguments aux adversaires de l'exégèse scientifique. Le conflit des interprétations manifeste, selon eux, qu'on ne gagne rien à soumettre les textes bibliques aux exigences des méthodes scientiques, mais qu'au contraire, on y perd beaucoup. Ils soulignent que l'exégèse scientifique a pour résultat de provoquer la perplexité et le doute sur d'innombrables points, qui, jusqu'alors, étaient admis paisiblement; qu'elle pousse certains exégètes à prendre des positions contraires à la foi de l'Église sur des questions de grande importance, comme la conception virginale de Jésus et ses miracles, et même sa résurrection et sa divinité.

Même lorsqu'elle n'aboutit pas à de telles négations, l'exégèse scientifique se caractérise, selon eux, par sa stérilité en ce qui concerne le progrès de la vie chrétienne. Au lieu de permettre un accès plus facile et plus sûr aux sources vives de la Parole de Dieu, elle fait de la Bible un livre fermé, dont l'interprétation toujours problématique requiert des raffinements de technicité, qui en font un domaine réservé à quelques spécialistes. A ceux-ci, certains appliquent la phrase de l'évangile: « Vous avez pris la clé de la connaissance; vous-mêmes n'êtes pas entrés et ceux qui entraient, vous les en avez empêchés » (Lc 11,52; cf. Mt 23,13).

En conséquence, au patient labeur de l'exégèse scientifique on estime nécessaire de substituer des approches plus simples, comme telle ou telle des pratiques de lecture synchronique, que l'on considère comme suffisante, ou même, renonçant à toute étude, on préconise une lecture de la Bible dite « spirituelle », entendant par là une lecture uniquement guidée par l'inspiration personnelle subjective et destinée à nourrir cette inspiration. Certains cherchent surtout dans la Bible le Christ de leur vision personnelle et la satisfaction de leur religiosité spontanée. D'autres prétendent y trouver des réponses directes à toutes sortes de questions, personnelles ou collectives. Nombreuses sont les sectes qui proposent comme seule vraie une interprétation dont elles affirment avoir eu la révélation.

B. Le but de ce document

Il y a donc lieu de considérer sérieusement les divers aspects de la situation actuelle en matière d'interprétation biblique, d'être at-

tentif aux critiques, aux plaintes et aux aspirations qui s'expriment à ce propos, d'apprécier les possibilités ouvertes par les nouvelles méthodes et approches et de chercher enfin à préciser l'orientation qui correspond le mieux à la mission de l'exégèse dans l'Église catholique.

Tel est le but de ce document. La Commission Biblique Pontificale désire indiquer les chemins qu'il convient de prendre pour arriver à une interprétation de la Bible qui soit aussi fidèle que possible à son caractère à la fois humain et divin. Elle ne prétend pas prendre ici position sur toutes les questions qui se posent à propos de la Bible, comme, par exemple, la théologie de l'inspiration. Ce qu'elle veut, c'est examiner les méthodes susceptibles de contribuer efficacement à mettre en valeur toutes les richesses contenues dans les textes bibliques, afin que la Parole de Dieu puisse devenir toujours davantage la nourriture spirituelle des membres de son peuple, la source, pour eux, d'une vie de foi, d'espérance et d'amour, ainsi qu'une lumière pour toute l'humanité (cf. *Dei Verbum*, 21).

Pour atteindre ce but, le présent document:
1° fera une brève description des diverses méthodes et approches [1], en indiquant leurs possibilités et leurs limites;
2° examinera quelques questions d'herméneutique;
3° proposera une réflexion sur les dimensions caractéristiques de l'interprétation catholique de la Bible et sur ses rapports avec les autres disciplines théologiques;
4° considérera enfin la place que tient l'interprétation de la Bible dans la vie de l'Église.

I. Méthodes et approches pour l'interprétation

A. Méthode historico-critique

La méthode historico-critique est la méthode indispensable pour l'étude scientifique du sens des textes anciens. Puisque l'Écriture Sainte, en tant que « Parole de Dieu en langage d'homme », a été

[1] Par « méthode » exégétique nous entendons un ensemble de procédés scientifiques mis en œuvre pour expliquer les textes. Nous parlons d'« approche », lorsqu'il s'agit d'une recherche orientée selon un point de vue particulier.

composée par des auteurs humains en toutes ses parties et toutes ses sources, sa juste compréhension non seulement admet comme légitime, mais requiert l'utilisation de cette méthode.

1. Histoire de la méthode

Pour apprécier correctement cette méthode dans son état actuel, il convient de jeter un regard sur son histoire. Certains éléments de cette méthode d'interprétation sont très anciens. Ils ont été utilisés dans l'antiquité par des commentateurs grecs de la littérature classique et, plus tard, au cours de la période patristique, par des auteurs comme Origène, Jérôme et Augustin. La méthode était alors moins élaborée. Ses formes modernes sont le résultat de perfectionnements, apportés surtout depuis les humanistes de la Renaissance et leur *recursus ad fontes*. Alors que la *critique textuelle* du Nouveau Testament n'a pu se développer comme discipline scientifique qu'à partir de 1800, après qu'on se fut détaché du *Textus receptus*, les débuts de la *critique littéraire* remontent au XVIIe siècle, avec l'œuvre de Richard Simon, qui attira l'attention sur les doublets, les divergences dans le contenu et les différences de style observables dans le Pentateuque, constatations difficilement conciliables avec l'attribution de tout le texte à un auteur unique, Moïse. Au XVIIIe s., Jean Astruc se contenta encore de donner comme explication que Moïse s'était servi de plusieurs sources (surtout de deux sources principales) pour composer le Livre de la Genèse, mais, par la suite, la critique contesta de plus en plus résolument l'attribution à Moïse même de la composition du Pentateuque. La critique littéraire s'identifia longtemps avec un effort pour discerner dans les textes diverses sources. C'est ainsi que se développa, au XIXe s., l'hypothèse des «documents», qui cherche à rendre compte de la rédaction du Pentateuque. Quatre documents, en partie parallèles entre eux, mais provenant d'époques différentes, auraient été fusionnés: le yahviste (J), l'élohiste (E), le deutéronomiste (D) et le sacerdotal (P: document des Prêtres); c'est de ce dernier que le rédacteur final se serait servi pour structurer l'ensemble. De manière analogue, pour expliquer à la fois les convergences et les divergences constatées entre les trois évangiles synoptiques, on eut recours à l'hypothèse des «deux sources», selon laquelle les évangiles de Matthieu et de Luc auraient été composés à partir de deux sources principales: l'évangile de Marc, d'une part, et, d'autre part, un recueil de paroles de Jésus (nommé Q, de l'alle-

mand «Quelle», «source»). Pour l'essentiel, ces deux hypothèses ont encore cours actuellement dans l'exégèse scientifique, mais elles y font l'objet de contestations.

Dans le désir d'établir la chronologie des textes bibliques, ce genre de critique littéraire se limitait à un travail de découpage et de décomposition pour distinguer les diverses sources et n'accordait pas une attention suffisante à la structure finale du texte biblique et au message qu'il exprime dans son était actuel (on montrait peu d'estime pour l'œuvre des rédacteurs). De ce fait, l'exégèse historico-critique pouvait apparaître comme dissolvante et destructrice, d'autant plus que certains exégètes, sous l'influence de l'histoire comparée des religions, telle qu'elle se pratiquait alors, ou en partant de conceptions philosophiques, émettaient contre la Bible des jugements négatifs.

Hermann Gunkel fit sortir la méthode du ghetto de la critique littéraire comprise de cette façon. Bien qu'il continuât à considérer les livres du Pentateuque comme des compilations, il appliqua son attention à la texture particulière des différents morceaux. Il chercha à définir le genre de chacun (par ex. «légende» ou «hymne») et leur milieu d'origine ou «Sitz im Leben» (par ex. situation juridique, liturgie, etc.). A cette recherche des genres littéraires s'apparente l'«étude critique des formes» («Formgeschichte») inaugurée dans l'exégèse des synoptiques par Martin Dibelius et Rudolf Bultmann. Ce dernier mêla aux études de «Formgeschichte» une herméneutique biblique inspirée de la philosophie existentialiste de Martin Heidegger. Il s'ensuivit que la Formgeschichte a souvent suscité de sérieuses réserves. Mais cette méthode, en elle-même, a eu comme résultat de manifester plus clairement que la tradition néotestamentaire a eu son origine et a pris sa forme dans la communauté chrétienne, ou Église primitive, passant de la prédication de Jésus lui-même à la prédication qui proclame que Jésus est le Christ. A la «Formgeschichte» s'est ajoutée la «Redaktionsgeschichte», «étude critique de la rédaction». Celle-ci cherche à mettre en lumière la contribution personnelle de chaque évangéliste et les orientations théologiques qui ont guidé son travail de rédaction. Avec l'utilisation de cette dernière méthode la série des différentes étapes de la méthode historico-critique est devenue plus complète: de la critique textuelle on passe à une critique littéraire qui décompose (recherche des sources), puis à une étude critique des formes, enfin à une analyse de la rédaction, qui est attentive au texte dans sa composition. C'est ainsi qu'est

devenue possible une compréhension plus nette de l'intention des auteurs de la Bible, ainsi que du message qu'ils ont adressé aux premiers destinataires. La méthode historico-critique a acquis par là une importance de premier plan.

2. Principes

Les principes fondamentaux de la méthode historico-critique dans sa forme *classique* sont les suivants:

C'est une méthode *historique*, non seulement parce qu'elle s'applique à des textes anciens, — en l'occurrence ceux de la Bible, — et en étudie la portée historique, mais aussi et surtout parce qu'elle cherche à élucider les processus historiques de production des textes bibliques, processus diachroniques parfois compliqués et de longue durée. Aux différentes étapes de leur production, les textes de la Bible s'adressent à diverses catégories d'auditeurs ou de lecteurs, qui se trouvaient en des situations spatio-temporelles différentes.

C'est une méthode *critique*, parce qu'elle opère à l'aide de critères scientifiques aussi objectifs que possible en chacune de ses démarches (de la critique textuelle à l'étude critique de la rédaction), de façon à rendre accessible au lecteur moderne le sens des textes bibliques, souvent difficile à saisir.

Méthode analytique, elle étudie le texte biblique de la même façon que tout autre texte de l'antiquité et le commente en tant que langage humain. Cependant, elle permet à l'exégète, surtout dans l'étude critique de la rédaction des textes, de mieux saisir le contenu de la révélation divine.

3. Description

Au stade actuel de son développement, la méthode historico-critique parcourt les étapes suivantes:

La critique textuelle, pratiquée depuis plus longtemps, ouvre la série des opérations scientifiques. Se basant sur le témoignage des manuscrits les plus anciens et les meilleurs, ainsi que sur ceux des papyrus, des traductions anciennes et de la patristique, elle cherche, selon des règles déterminées, à établir un texte biblique qui soit aussi proche que possible du texte original.

Le texte est ensuite soumis à une analyse linguistique (morphologie et syntaxe) et sémantique, qui utilise les connaissances obtenues grâce aux études de philologie historique. La critique littéraire

s'efforce alors de discerner le début et la fin des unités textuelles, grandes et petites, et de vérifier la cohérence interne des textes. L'existence de doublets, de divergences inconciliables et d'autres indices manifeste le caractère de certains textes, qu'on divise alors en petites unités, dont on étudie l'appartenance possible à diverses sources. La critique des genres cherche à déterminer les genres littéraires, leur milieu d'origine, leurs traits spécifiques et leur évolution. La critique des traditions situe les textes dans les courants de tradition, dont elle cherche à préciser l'évolution au cours de l'histoire. Enfin, la critique de la rédaction étudie les modifications que les textes ont subies avant d'être fixés dans leur état final; elle analyse cet état final, en s'efforçant de discerner les orientations qui lui sont propres. Alors que les étapes précédentes ont cherché à expliquer le texte par sa genèse, dans une perspective diachronique, cette dernière étape se termine par une étude synchronique: on y explique le texte en lui- même, grâce aux relations mutuelles de ses divers éléments et en le considérant sous son aspect de message communiqué par l'auteur à ses contemporains. La fonction pragmatique du texte peut alors être prise en considération.

Lorsque les textes étudiés appartiennent à un genre littéraire historique ou sont en rapport avec des événements de l'histoire, la critique historique complète la critique littéraire, pour préciser leur portée historique, au sens moderne de l'expression.

C'est de cette façon que sont mises en lumière les différentes étapes du déroulement concret de la révélation biblique.

4. Évaluation

Quelle valeur accorder à la méthode historico-critique, en particuler au stade actuel de son évolution?

C'est une méthode qui, utilisée de façon objective, n'implique de soi aucun *a priori*. Si son usage s'accompagne de tels *a priori*, cela n'est pas dû à la méthode elle-même, mais à des options herméneutiques qui orientent l'interprétation et peuvent être tendancieuses.

Orientée, à ses débuts, dans le sens de la critique des sources et de l'histoire des religions, la méthode a eu comme résultat d'ouvrir un nouvel accès à la Bible, en montrant qu'elle est une collection d'écrits qui, le plus souvent, surtout pour l'Ancien Testament, ne sont pas la création d'un auteur unique, mais ont eu une longue préhistoire, inextricablement liée à l'histoire d'Israël ou à celle de l'Église

primitive. Auparavant, l'interprétation juive ou chrétienne de la Bible n'avait pas une conscience claire des conditions historiques concrètes et diverses dans lesquelles la Parole de Dieu s'est enracinée. Elle en avait une connaissance globale et lointaine. La confrontation de l'exégèse traditionnelle avec une approche scientifique qui, dans ses débuts, faisait consciemment abstraction de la foi et parfois même s'y opposait, fut assurément douloureuse; elle se révéla cependant, par après, salutaire: une fois que la méthode eut été libérée des préjugés extrinsèques, elle conduisit à une compréhension plus exacte de la vérité de l'Écriture Sainte (cf. *Dei Verbum*, 12). Selon *Divino afflante Spiritu*, la recherche du *sens littéral* de l'Écriture est une tâche essentielle de l'exégèse et, pour remplir cette tâche, il est nécessaire de déterminer le genre littéraire des textes (cf. *Ench. Bibl.* 560), ce qui s'effectue à l'aide de la méthode historico-critique.

Assurément, l'usage classique de la méthode historico-critique manifeste des limites, car il se restreint à la recherche du sens du texte biblique dans les circonstances historiques de sa production et ne s'intéresse pas aux autres potentialités de sens qui se sont manifestées au cours des époques postérieures de la révélation biblique et de l'histoire de l'Église. Toutefois, cette méthode a contribué à la production d'ouvrages d'exégèse et de théologie biblique de grande valeur.

On a renoncé depuis longtemps à un amalgame de la méthode avec un système philosophique. Récemment, une tendance exégétique a infléchi la méthode dans le sens d'une insistance prédominante sur la forme du texte avec moindre attention à son contenu, mais cette tendance a été corrigée grâce à l'apport d'une sémantique différenciée (sémantique des mots, des phrases, du texte) et à l'étude de l'aspect pragmatique des textes.

Au sujet de l'inclusion, dans la méthode, d'une analyse synchronique des textes, on doit reconnaître qu'il s'agit d'une opération légitime, car c'est le texte dans son état final, et non pas une rédaction antérieure, qui est expression de la Parole de Dieu. Mais l'étude diachronique demeure indispensable pour faire saisir le dynamisme historique qui anime l'Écriture Sainte et pour manifester sa riche complexité: par exemple, le code de l'Alliance (Ex 21-23) reflète un état politique, social et religieux de la société israélite différent de celui que reflètent les autres législations conservées dans le Deutéronome (Dt 12-26) et le Lévitique (code de Sainteté, Lv 17-26). A la tendance historicisante qu'on a pu reprocher à l'ancienne exégèse historico-critique, il ne faudrait pas

que succède l'excès inverse, celui d'un oubli de l'histoire, de la part d'une exégèse exclusivement synchronique.

En définitive, le but de la méthode historico-critique est de mettre en lumière, de façon surtout diachronique, le sens exprimé par les auteurs et rédacteurs. Avec l'aide d'autres méthodes et approches, elle ouvre au lecteur moderne l'accès à la signification du texte de la Bible, tel que nous l'avons.

B. Nouvelles méthodes d'analyse littéraire

Aucune méthode scientifique pour l'étude de la Bible n'est en mesure de correspondre à toute la richesse des textes bibliques. Quelle que soit sa validité, la méthode historico-critique ne peut prétendre suffire à tout. Elle laisse forcément dans l'ombre de nombreux aspects des écrits qu'elle étudie. On ne s'étonnera donc pas de constater qu'actuellement, d'autres méthodes et approches sont proposées, pour approfondir tel ou tel aspect digne d'attention.

Dans ce paragraphe B, nous présenterons quelques méthodes d'analyse littéraire qui se sont développées récemment. Dans les paragraphes suivants (C, D, E), nous examinerons brièvement diverses approches, dont les unes sont en rapport avec l'étude de la tradition, d'autres, avec des « sciences humaines », d'autres encore avec des situations contemporaines particulières. Nous considérerons enfin (F) la lecture fondamentaliste de la Bible, qui refuse tout effort méthodique d'interprétation.

Mettant à profit les progrès réalisés à notre époque par les études linguistiques et littéraires, l'exégèse biblique utilise de plus en plus des méthodes nouvelles d'analyse littéraire, en particulier l'analyse rhétorique, l'analyse narrative et l'analyse sémiotique.

1. Analyse rhétorique

A vrai dire, l'analyse rhétorique n'est pas en elle-même une méthode nouvelle. Ce qui est nouveau, c'est, d'une part, son utilisation systématique pour l'interprétation de la Bible et, d'autre part, la naissance et le développement d'une « nouvelle rhétorique ».

La rhétorique est l'art de composer des discours persuasifs. Du fait que tous les textes bibliques sont à quelque degré des textes persuasifs, une certaine connaissance de la rhétorique fait partie de l'équipement normal des exégètes. L'analyse rhétorique doit être me-

née de façon critique, car l'exégèse scientifique est une entreprise qui se soumet nécessairement aux exigences de l'esprit critique.

Beaucoup d'études bibliques récentes ont accordé grande attention à la présence de la rhétorique dans l'Écriture. On peut distinguer trois approches différentes. La première se base sur la rhétorique classique gréco-latine; la deuxième est attentive aux procédés sémitiques de composition; la troisième s'inspire des recherches modernes qu'on appelle « nouvelle rhétorique ».

Toute situation de discours comporte la présence de trois éléments: l'orateur (ou l'auteur), le discours (ou le texte) et l'auditoire (ou les destinataires). La *rhétorique classique* distingue, en conséquence, trois facteurs de persuasion qui contribuent à la qualité d'un discours: l'autorité de l'orateur, l'argumentation du discours et les émotions qu'il suscite dans l'auditoire. La diversité des situations et des auditoires influe grandement sur la façon de parler. La rhétorique classique, depuis Aristote, admet la distinction de trois genres d'éloquence: le genre judiciaire (devant les tribunaux), le délibératif (dans les assemblées politiques), le démonstratif (dans les célébrations).

Constatant l'énorme influence de la rhétorique dans la culture hellénistique, un nombre croissant d'exégètes utilise les traités de rhétorique classique pour mieux analyser certains aspects des écrits bibliques, surtout de ceux du Nouveau Testament.

D'autres exégètes concentrent leur attention sur les traits spécifiques de la *tradition littéraire biblique*. Enracinée dans la culture sémitique, celle-ci manifeste un goût prononcé pour les compositions symétriques, grâce auxquelles des rapports sont établis entre les divers éléments du texte. L'étude des multiples formes de parallélisme et d'autres procédés sémitiques de composition doit permettre de mieux discerner la structure littéraire des textes et d'aboutir ainsi à une meilleure compréhension de leur message.

Prenant un point de vue plus général, la «*nouvelle rhétorique*» veut être autre chose qu'un inventaire des figures de style, des artifices oratoires et des espèces de discours. Elle recherche pourquoi tel usage spécifique du langage est efficace et arrive à communiquer une conviction. Elle se veut « réaliste », refusant de se limiter à la simple analyse formelle. Elle donne à la situation du débat l'attention qui lui est due. Elle étudie le style et la composition en tant que moyens d'exercer une action sur l'auditoire. A cette fin, elle met à profit les apports récents de disciplines comme la linguistique, la sémiotique, l'anthropologie et la sociologie.

Appliquée à la Bible, la «nouvelle rhétorique» veut pénétrer au cœur du langage de la révélation en tant que langage religieux persuasif et mesurer son impact dans le contexte social de la communication.

Parce qu'elles apportent un enrichissement à l'étude critique des textes, les analyses rhétoriques méritent beaucoup d'estime, surtout dans leurs approfondissements récents. Elles réparent une négligence qui a duré longtemps et font découvrir ou mettent en meilleure lumière des perspectives originales.

La «nouvelle rhétorique» a raison d'attirer l'attention sur la capacité persuasive et convaincante du langage. La Bible n'est pas simplement énonciation de vérités. C'est un message doté d'une fonction de communication dans un certain contexte, un message qui comporte un dynamisme d'argumentation et une stratégie rhétorique.

Les analyse rhétorique ont cependant leurs limites. Lorsqu'elles se contentent d'être descriptives, leurs résultats n'ont souvent qu'un intérêt stylistique. Fondamentalement synchroniques, elles ne peuvent prétendre constituer une méthode indépendante qui se suffirait à elle-même. Leur application aux textes bibliques soulève plus d'une question: les auteurs de ces textes appartenaient-ils aux milieux les plus cultivés? Jusqu'à quel point ont-ils suivi les règles de la rhétorique pour composer leurs écrits? Quelle rhétorique est plus pertinente pour l'analyse de tel écrit déterminé: la gréco-latine ou la sémitique? Ne risque-t-on pas d'attribuer à certains textes bibliques une structure rhétorique trop élaborée? Ces questions — et d'autres — ne doivent pas dissuader d'employer ce genre d'analyse; elles invitent seulement à ne pas y recourir sans discernement.

2. Analyse narrative

L'exégèse narrative propose une méthode de compréhension et de communication du message biblique qui corresponde à la forme de récit et de témoignage, modalité fondamentale de la communication entre personnes humaines, caractéristique aussi de l'Écriture Sainte. L'Ancien Testament, en effet, présente une histoire du salut dont le récit efficace devient substance de la profession de foi, de la liturgie et de la catéchèse (cf. Ps 78,3-4; Ex 12,24-27; Dt 6,20-25; 26,5-11). De son côté, la proclamation du kérygme chrétien comprend la séquence narrative de la vie, de la mort et de la résurrection

de Jésus Christ, événements dont les évangiles nous offrent le récit détaillé. La catéchèse se présente, elle aussi, sous forme narrative (cf. 1 Co 11,23-25).

Au sujet de l'approche narrative, il convient de distinguer méthodes d'analyse et réflexion théologique.

De nombreuses *méthodes d'analyse* sont actuellement proposées. Certaines partent de l'étude des modèles narratifs anciens. D'autres se basent sur telle ou telle « narratologie » actuelle, qui peut avoir des points communs avec la sémiotique. Particulièrement attentive aux éléments du texte qui concernent l'intrigue, les personnages et le point de vue pris par le narrateur, l'analyse narrative étudie la façon dont une histoire est racontée de manière à engager le lecteur dans « le monde du récit » et son système de valeurs.

Plusieurs méthodes introduisent une distinction entre « auteur réel » et « auteur implicite », « lecteur réel » et « lecteur implicite ». L'« auteur réel » est la personne qui a composé le récit. Par « auteur implicite » on désigne l'image d'auteur que le texte engendre progressivement au cours de la lecture (avec sa culture, son tempérament, ses tendances, sa foi, etc.). On appelle « lecteur réel » toute personne qui a accès au texte, depuis les premiers destinataires qui l'ont lu ou entendu lire jusqu'au lecteurs ou auditeurs d'aujourd'hui. Par « lecteur implicite » on entend celui que le texte présuppose et produit, celui qui est capable d'effectuer les opérations mentales et affectives pour entrer dans le monde du récit et y répondre de la façon visée par l'auteur réel à travers l'auteur implicite.

Un texte continue à exercer son influence dans la mesure où les lecteurs réels (par exemple, nous-mêmes à la fin du XXe s.) peuvent s'identifier au lecteur implicite. Une des tâches majeures de l'exégèse est de faciliter cette identification.

A l'analyse narrative se rattache une façon nouvelle d'apprécier la portée des textes. Alors que la méthode historico-critique considère plutôt le texte comme une « fenêtre », qui permet de se livrer à des observations sur telle ou telle époque (non seulement sur les faits racontés, mais aussi sur la situation de la communauté pour laquelle ils ont été racontés), on souligne que le texte fonctionne également comme un « miroir », en ce sens qu'il met une certaine image de monde — le « monde du récit », — qui exerce son influence sur les façons de voir du lecteur et porte celui-ci à adopter certaines valeurs plutôt que d'autres.

A ce genre d'étude, typiquement littéraire, la *réflexion théologique* s'est associée, en considérant les conséquences que comporte, pour l'adhésion de foi, la nature de récit — et donc de témoignage — de l'Écriture Sainte et en déduisant de là une herméneutique de type pratique et pastoral. On réagit de cette manière contre la réduction du texte inspiré à une série de thèses théologiques, formulées souvent selon des catégories et un langage non-scripturaires. On demande à l'exégèse narrative de réhabiliter, en des contextes historiques nouveaux, les modes de communication et de signification propres au récit biblique, afin de mieux ouvrir la voie à son efficacité pour le salut. On insiste sur la nécessité de «raconter le salut» (aspect «informatif» du récit) et de «raconter en vue du salut» (aspect «performatif»). Le récit biblique, en effet, contient, — explicitement ou implicitement selon les cas, — un appel existentiel adressé au lecteur.

Pour l'exégèse de la Bible, l'analyse narrative présente une utilité évidente, car elle correspond à la nature narrative d'un très grand nombre de textes bibliques. Elle peut contribuer à faciliter le passage, souvent malaisé, entre le sens du texte dans son contexte historique, — tel que la méthode historico-critique cherche à le définir, — et la portée du texte pour le lecteur d'aujourd'hui. En contrepartie, la distinction entre «auteur réel» et «auteur implicite» augmente la complexité des problèmes d'interprétation.

En s'appliquant aux textes de la Bible, l'analyse narrative ne peut se contenter de plaquer sur ceux-ci des modèles pré-établis. Elle doit bien plutôt s'efforcer de correspondre à leur spécificité. Son approche synchronique des textes demande à être complétée par des études diachroniques. Elle doit, d'autre part, se garder d'une possible tendance à exclure toute élaboration doctrinale des données que contiennent les récits de la Bible. Elle se trouverait alors en désaccord avec la tradition biblique elle-même, qui pratique ce genre d'élaboration, et avec la tradition ecclésiale, qui a continué dans cette voie. Il convient enfin de noter qu'on ne peut pas considérer l'efficacité existentielle subjective de la Parole de Dieu transmise narrativement comme un critère suffisant de la vérité de sa compréhension.

3. Analyse sémiotique

Parmi les méthodes dites synchroniques, c'est-à-dire qui se concentrent sur l'étude du texte biblique tel qu'il se donne à lire dans

son état final, se place l'analyse sémiotique, qui, depuis une vingtaine d'années, s'est grandement développée dans certaines milieux. D'abord appelée du terme général de «structuralisme», cette méthode peut réclamer comme ancêtre le linguiste suisse Ferdinand de Saussure qui, au début de ce siècle, a élaboré la théorie selon laquelle toute langue est un système de relations qui obéit à des règles déterminées. Plusieurs linguistes et littéraires ont eu une influence marquante dans l'évolution de la méthode. La plupart des biblistes qui utilisent la sémiotique pour l'étude de la Bible se réclament de Algirdas J. Greimas et de l'École de Paris dont il est le fondateur. Des approches ou méthodes analogues, fondées sur la linguistique moderne, se développent ailleurs. C'est la méthode de Greimas que nous allons présenter et analyser brièvement.

La sémiotique repose sur trois principes ou présupposés principaux:

Principe d'immanence: chaque texte forme un tout de signification; l'analyse considère tout le texte, mais seulement le texte; elle ne fait pas appel à des données «extérieures», tels que l'auteur, les destinataires, les événements racontés, l'histoire de la rédaction.

Principe de structure du sens: il n'y a de sens que par et dans la relation, spécialement la relation de différence; l'analyse d'un texte consiste donc à établir le réseau de relations (d'opposition, d'homologation...) entre les éléments, à partir duquel le sens du texte se construit.

Principe de la grammaire du texte: chaque texte respecte une grammaire, c'est-à-dire un certain nombre de règles ou structures; dans un ensemble de phrases appelé discours, il y a différents niveaux ayant chacun leur grammaire.

Le contenu global d'un texte peut être analysé sur trois niveaux différents:

Le niveau narratif. On étudie, dans le récit, les transformations qui font passer de l'état initial à l'état terminal. A l'intérieur d'un parcours narratif, l'analyse cherche à retracer les diverses phases, logiquement liées entre elles, qui marquent la transformation d'un état en un autre. Dans chacune de ces phases, on précise les rapports entre les «rôles» remplis par des «actants» qui déterminent les états et produisent les transformations.

Le niveau discursif. L'analyse consiste en trois opérations: (*a*) le repérage et le classement des figures, c'est-à-dire des éléments de si-

gnification d'un texte (acteurs, temps et lieux); (*b*) l'établissement des parcours de chaque figure dans un texte pour déterminer la manière dont ce texte l'utilise; (*c*) la recherche des valeurs thématiques des figures. Cette dernière opération consiste à cerner « au nom de quoi » (= valeur) les figures suivent, dans ce texte déterminé, tel parcours.

Le niveau logico-sémantique. C'est le niveau dit profond. Il est aussi le plus abstrait. Il procède du postulat que des formes logiques et signifiantes sont sous-jacentes aux organisations narratives et discursives de tout discours. L'analyse à ce niveau consiste à préciser la logique qui gère les articulations fondamentales des parcours narratifs et figuratifs d'un texte. Pour ce faire, un instrument est souvent employé, appelé le « carré sémiotique », figure utilisant les rapports entre deux termes « contraires » et deux termes « contradictoires » (par ex. blancs et noir; blanc et non-blanc, noir et non-noir).

Les théoriciens de la méthode sémiotique ne cessent d'y apporter des développements nouveaux. Les recherches présentes portent notamment sur l'énonciation et sur l'intertextualité. Appliquée d'abord aux textes narratifs de l'Écriture, qui s'y prêtent plus facilement, la méthode est de plus en plus utilisée pour d'autres types de discours bibliques.

La description donnée de la sémiotique et surtout l'énoncé de ses présupposés laissent déjà percevoir les *apports* et les *limites* de cette méthode. En rendant plus attentif au fait que chaque texte biblique est un tout cohérent, qui obéit à des mécanismes linguistiques précis, la sémiotique contribue à notre compréhension de la Bible, Parole de Dieu exprimée en langue humain.

La sémiotique ne peut être utilisée pour l'étude de la Bible que si on sépare cette méthode d'analyse de certains présupposés développés dans la philosophie structuraliste, c'est-à-dire la négation des sujets et de la référence extra-textuelle. La Bible est une Parole sur le réel, que Dieu a prononcée dans une histoire, et qu'il nous adresse aujourd'hui par l'intermédiaire d'auteurs humains. L'approche sémiotique doit être ouverte à l'histoire: celle des acteurs des textes d'abord; celle de leurs auteurs et de leurs lecteurs ensuite. Le risque est grand, chez les utilisateurs de l'analyse sémiotique, d'en rester à une étude formelle du contenu et de ne pas dégager le message des textes.

Si elle ne se perd pas dans les arcanes d'un langage compliqué et est enseignée en termes simples dans ses éléments principaux, l'ana-

lyse sémiotique peut donner aux chrétiens le goût d'étudier le texte biblique et de découvrir certaines de ses dimensions de sens sans posséder toutes les connaissances historiques se rapportant à la production du texte et à son monde socio-culturel. Elle peut ainsi s'avérer utile dans la pastorale elle-même, pour une certaine appropriation de l'Écriture en des milieux non-spécialisés.

C. Approches basées sur la Tradition

Bien qu'elles se différencient de la méthode historico-critique par une plus grande attention à l'unité interne des textes étudiés, les méthodes littéraires que nous venons de présenter demeurent insuffisantes pour l'interprétation de la Bible, car elles considèrent chaque écrit isolément. Or la Bible ne se présente pas comme un assemblage de textes dépourvus de relations entre eux, mais comme un ensemble de témoignages d'une même grande Tradition. Pour correspondre pleinement à l'objet de son étude, l'exégèse biblique doit tenir compte de ce fait. Telle est la perspective adoptée par plusieurs approches qui se développent actuellement.

1. Approche canonique

Constatant que la méthode historico-critique éporouve parfois des difficultés à atteindre, dans ses conclusions, le niveau théologique, l'approche «canonique», née aux États-Unis il y a une vingtaine d'années, entend mener à bien une tâche théologique d'interprétation, en partant du cadre explicite de la foi: la Bible dans son ensemble.

Pour ce faire, elle interprète chaque texte biblique à la lumière du Canon des Écritures, c'est-à-dire de la Bible en tant que reçue comme norme de foi par une communauté de croyants. Elle cherche à situer chaque texte à l'intérieur de l'unique dessein de Dieu, dans le but d'aboutir à une actualisation de l'Écriture pour notre temps. Elle ne prétend pas se substituer à la méthode historico-critique, mais elle souhaite la compléter.

Deux points de vue différents ont été proposés:

Brevard S. Childs centre son intérêt sur la forme canonique finale du texte (livre ou collection), forme acceptée par la communauté comme faisant autorité pour exprimer sa foi et diriger sa vie.

Plus que sur la forme finale et stabilisée du texte, James A. Sanders porte son attention sur le «processus canonique» ou dévelop-

pement progressif des Écritures auxquelles la communauté croyante a reconnu une autorité normative. L'étude critique de ce processus examine comment les anciennes traditions ont été ré-utilisées dans de nouveaux contextes, avant de constituer un tout à la fois stable et adaptable, cohérent et unissant des données divergentes, dans lequel la communauté de foi puise son identité. Des procédés herméneutiques ont été mis en oeuvre au cours de ce processus et le sont encore après la fixation du canon; ils sont souvent de genre midrashique, servant à actualiser le texte biblique. Ils favorisent une constante interaction entre la communauté et ses Écritures, faisant appel à une interprétation qui vise à rendre contemporaine la tradition.

L'approche canonique réagit avec raison contre la valorisation exagérée de ce qui est supposé être originel et primitif, comme si cela seul était authentique. L'Écriture inspirée est bien l'Écriture telle que l'Église l'a reconnue comme règle de sa foi. On peut insister, à ce propos, soit sur la forme finale dans laquelle se trouve actuellement chacun des livres, soit sur l'ensemble qu'ils constituent comme Canon. Un livre ne devient biblique qu'à la lumière du Canon tout entier.

La communauté croyante est effectivement le contexte adéquat pour l'interprétation des textes canoniques. La foi et l'Esprit Saint y enrichissent l'exégèse; l'autorité ecclésiale, qui s'exerce au service de la communauté, doit veiller à ce que l'interprétation reste fidèle à la grande Tradition qui a produit les textes (cf. *Dei Verbum*, 10).

L'approche canonique se trouve aux prises avec plus d'un problème, surtout lorsqu'elle cherche à définir le «processus canonique». A partir de quand peut-on dire qu'un texte est canonique? Il semble admissible de le dire dès que la communauté attribue à un texte une autorité normative, même avant la fixation définitive de ce texte. On peut parler d'une herméneutique «canonique» dès lors que la répétition des traditions, qui s'effectue en tenant compte des aspects nouveaux de la situation (religieuse, culturelle, théologique), maintient l'identité du message. Mais une question se pose: le processus d'interprétation qui a conduit à la formation du Canon doit-il être reconnu comme règle d'interprétation de l'Écriture jusqu'à nos jours?

D'autre part, les rapports complexes entre le Canon juif des Écritures et le Canon chrétien suscitent de nombreux problèmes pour l'interprétation. L'Église chrétienne a reçu comme «Ancien Testament» les écrits qui avaient autorité dans la communauté juive

hellénistique, mais certains de ceux-ci sont absents de la Bible hébraïque ou s'y présentent sous une forme différente. Le *corpus* est donc différent. De ce fait, l'interprétation canonique ne peut être identique, puisque chaque texte doit se lire en relation avec l'ensemble du *corpus*. Mais, surtout, l'Église lit l'Ancien Testament à la lumière de l'événement pascal, — mort et résurrection du Christ Jésus, — qui apporte une radicale nouveauté et donne, avec une autorité souveraine, un sens décisif et définitif aux Écritures (Cf. *Dei Verbum*, 4). Cette nouvelle détermination de sens fait partie intégrante de la foi chrétienne. Elle ne doit pourtant pas ôter toute consistance à l'interprétation canonique antérieure, celle qui a précédé la Pâque chrétienne, car il faut respecter chaque étape de l'histoire du salut. Vider de sa substance l'Ancien Testament serait priver le Nouveau Testament de son enracinement dans l'histoire.

2. Approche par le recours aux traditions juives d'interprétation

L'Ancien Testament a pris sa forme finale dans le Judaïsme des quatre ou cinq derniers siècles qui ont précédé l'ère chrétienne. Ce Judaïsme a aussi été le milieu d'origine du Nouveau Testament et de l'Église naissante. De nombreuses études d'histoire juive ancienne et notamment les recherches suscitées par les découvertes de Qoumran ont mis en relief la complexité du monde juif, en terre d'Israël et dans la diaspora, tout au long de cette période.

C'est dans ce monde qu'a commencé l'interprétation de l'Écriture. Un des plus anciens témoins de l'interprétation juive de la Bible est la traduction grecque des Septante. Les Targoumim araméens constituent un autre témoignage du même effort, qui s'est poursuivi jusqu'à nos jours, accumulant une somme prodigieuse de procédés savants pour la conservation du texte de l'Ancien Testament et pour l'explication du sens des textes bibliques. De tout temps, les meilleurs exégètes chrétiens, depuis Origène et S. Jérôme, ont cherché à tirer profit de l'érudition biblique juive pour une meilleure intelligence de l'Écriture. De exégètes modernes suivent cet exemple.

Les traditions juives anciennes permettent, en particulier, de mieux connaître la Septante, Bible juive, devenue ensuite la première partie de la Bible chrétienne pendant au moins les quatre premiers siècles de l'Église et en Orient jusqu'à nos jours. La littérature juive extra-canonique, appelée apocryphe ou intertestamentaire, abondante et diversifiée, est une source importante pour l'interprétation du Nouveau Testament. Les procédés variés d'exégèse pratiqués par

le Judaïsme des différentes tendances se retrouvent dans l'Ancien Testament lui-même, par ex. dans les Chroniques par rapport aux Livres des Rois, et dans le Nouveau Testament, par ex. dans certains raisonnements scripturaires de S. Paul. La diversité des formes (paraboles, allégories, anthologies et centons, relectures, *pesher*, rapprochements entre textes éloignés, psaumes et hymnes, visions, révélations et songes, compositions sapientiales) est commune à l'Ancien et au Nouveau Testament ainsi qu'à la littérature de tous les milieux juifs avant et après le temps de Jésus. Les Targoumim et les Midrashim représentent l'homilétique et l'interprétation biblique de larges secteurs du Judaïsme des premiers siècles.

De nombreux exégètes de l'Ancien Testament demandent en outre aux commentateurs, grammairiens et lexicographes juifs médiévaux et plus récents des lumières pour l'intelligence de passages obscurs ou de mots rares et uniques. Plus souvent qu'autrefois apparaissent aujourd'hui des références à ces ouvrages juifs dans la discussion exégétique.

La richesse de l'érudition juive mise au service de la Bible, depuis ses origines dans l'antiquité jusqu'à nos jours, est une aide de première valeur pour l'exégèse des deux Testaments, à condition toutefois de l'employer à bon escient. Le Judaïsme ancien était d'une grande diversité. La forme pharisienne, qui a prévalu ensuite dans le rabbinisme, n'était pas la seule. Les textes juifs antiques s'échelonnent sur plusieurs siècles; il est important de les situer chronologiquement avant de procéder à des comparaisons. Surtout, le cadre d'ensemble des communautés juives et chrétiennes est fondamentalement différent: du côté juif, selon des formes très variées, il s'agit d'une religion qui définit un peuple et une pratique de vie à partir d'un écrit révélé et d'une tradition orale, tandis que du côté chrétien, c'est la foi au Seigneur Jésus, mort, ressuscité et désormais vivant, Messie et Fils de Dieu, qui rassemble une communauté. Ces deux points de départ créent, pour l'interprétation des Écritures, deux contextes qui, malgré beaucoup de contacts et de similitudes, sont radicalement différents.

3. Approche par l'histoire des effets du texte

Cette approche repose sur deux principes: a) un texte ne devient une œuvre littéraire que s'il rencontre des lecteurs qui lui donnent vie en se l'appropriant; b) cette appropriation du texte, qui peut s'effec-

tuer de façon individuelle ou communautaire et prendre forme en différents domaines (littéraire, artistique, théologique, ascétique et mystique), contribue à faire mieux comprendre le texte lui-même.

Sans être tout à fait inconnue de l'antiquité, cette approche s'est développée entre 1960 et 1970 dans les études littéraires, lorsque la critique s'est intéressée aux rapports entre le texte et ses lecteurs. L'exégèse biblique ne pouvait que tirer bénéfice de cette recherche, d'autant plus que l'herméneutique philosophique affirmait de son côté la nécessaire distance entre l'œuvre et ses lecteurs. Dans cette perspective, on a commencé à faire entrer dans le travail d'interprétation l'histoire de l'effet provoqué par un livre ou un passage de l'Écriture («Wirkungsgeschichte»). On s'efforce de mesurer l'évolution de l'interprétation au cours du temps en fonction des préoccupations des lecteurs et d'évaluer l'importance du rôle de la tradition pour éclairer le sens des textes bibliques.

La mise en présence du texte et de ses lecteurs suscite une dynamique, car le texte exerce un rayonnement et provoque des réactions. Il fait retentir un appel, qui est entendu par les lecteurs individuellement ou en groupes. Le lecteur n'est d'ailleurs jamais un sujet isolé. Il appartient à un espace social et se situe dans une tradition. Il vient au texte avec ses questions, opère une sélection, propose une interprétation et, finalement, il peut créer une autre œuvre ou prendre des initiatives qui s'inspirent directement de sa lecture de l'Écriture.

Les exemples d'une telle approche sont déjà nombreux. L'histoire de la lecture du Cantique des Cantiques en offre un excellent témoignage; elle montre comment ce livre a été reçu à l'époque des Pères de l'Église, dans le milieu monastique latin au Moyen Âge ou encore chez un mystique comme S. Jean de la Croix; elle permet ainsi de mieux découvrir toutes les dimensions de sens de cet écrit. De même dans le Nouveau Testament, il est possible et utile d'éclairer le sens d'une péricope (par ex., celle du jeune homme riche en Mt 19,16-26) en montrant sa fécondité au cours de l'histoire de l'Église.

Mais l'histoire atteste l'existence de courants d'interprétations tendancieuses et fausses, aux effets néfastes, poussant, par exemple, à l'antisémitisme ou à d'autres discriminations raciales ou encore à des illusions millénaristes. On voit par là que cette approche ne peut pas être une discipline autonome. Un discernement est nécessaire. On doit se garder de privilégier tel ou tel moment de l'histoire des effets d'un texte pour en faire l'unique règle de son interprétation.

D. Approches par les sciences humaines

Pour se communiquer, la Parole de Dieu a pris racine dans la vie de groupes humains (cf. Sir 24,12) et elle s'est frayé un chemin à travers les conditionnements psychologiques des diverses personnes qui ont composé les écrits bibliques. Il s'ensuit que les sciences humaines — en particulier, la sociologie, l'anthropologie et la psychologie — peuvent contribuer à une meilleure compréhension de certains aspects des textes. Il convient, cependant, de remarquer que plusieurs écoles existent, avec des divergences notables sur la nature même de ces sciences. Cela dit, un bon nombre d'exégètes ont tiré récemment profit de ce genre de recherches.

1. Approche sociologique

Les textes religieux sont liés par un rapport de relation réciproque aux sociétés dans lesquelles ils prennent naissance. Cette constatation vaut évidemment pour les textes bibliques. En conséquence, l'étude critique de la Bible nécessite une connaissance aussi exacte que possible des comportements sociaux qui caractérisaient les divers milieux dans lesquelles les traditions bibliques se sont formées. Ce genre d'information socio-historique doit être complété par une explication sociologique correcte, qui interprète scientifiquement, dans chaque cas, la portée des conditions sociales d'existence.

Dans l'histoire de l'exégèse, le point de vue sociologique a trouvé place depuis longtemps. L'attention que la « Formgeschichte » a accordée au milieu d'origine des textes (« Sitz im Leben ») en est un témoignage: on reconnaît que les traditions bibliques portent la marque des milieux socio-culturels qui les ont transmises. Dans le premier tiers du XXe siècle, l'École de Chicago a étudié la situation socio-historique de la chrétienté primitive, donnant ainsi à la critique historique une impulsion appréciable dans cette direction. Au cours des vingt dernières années (1970-1990), l'approche sociologique des textes bibliques est devenue partie intégrante de l'exégèse.

Nombreuses sont les questions qui se posent en ce domaine pour l'exégèse de l'Ancien Testament. On doit se demander, par exemple, quelles sont les diverses formes d'organisation sociale et religieuse qu'Israël a connues au cours de son histoire. Pour la période antérieure à la formation d'un État, est-ce que le modèle ethnologique d'une société acéphale segmentaire fournit une base de départ

satisfaisante? Comment est-on passé d'une ligue de tribus, sans grande cohésion, à un État organisé en monarchie et, de là, à une communauté basée simplement sur des liens religieux et généalogiques? Quelles transformations économiques, militaires et autres furent provoquées dans la structure de la société par le mouvement de centralisation politique et religieuse qui conduisit à la monarchie? L'étude des normes de comportement dans l'Ancien Orient et en Israël ne contribue-t-elle pas plus efficacement à l'intelligence du Décalogue que les tentatives purement littéraires de reconstruction d'un texte primitif?

Pour l'exégèse du Nouveau Testament, les questions sont évidemment différentes. Citons-en quelques-unes: pour expliquer le genre de vie adopté avant Pâques par Jésus et ses disciples, quelle valeur peut-on accorder à la théorie d'un mouvement de charismatiques itinérants, vivant sans domicile, ni famille, ni biens? Une relation de continuité, basée sur l'appel de Jésus à marcher à sa suite, s'est-elle maintenue entre l'attitude de détachement radical, adoptée par Jésus, et celle du mouvement chrétien après Pâques, dans les milieux les plus divers de la chrétienté primitive? Que savons-nous de la structure sociale des communautés pauliniennes, compte tenu, en chaque cas, de la culture urbaine correspondante?

En général, l'approche sociologique donne une plus grande ouverture au travail exégétique et comporte beaucoup d'aspects positifs. La connaissance des données sociologiques qui contribuent à faire comprendre le fonctionnement économique, culturel et religieux du monde biblique est indispensable à la critique historique. La tâche, qui incombe à l'exégèse, de bien entendre le témoignage de foi de l'Église apostolique ne peut être menée à bien de façon rigoureuse sans une recherche scientifique qui étudie les étroits rapports des textes du Nouveau Testament avec le « vécu » social de l'Église primitive. L'utilisation des modèles fournis par la science sociologique assure aux recherches des historiens sur les époques bibliques une remarquable capacité de renouvellement, mais il faut, naturellement, que les modèles soient modifiés en fonction de la réalité étudiée.

Il y a lieu de signaler quelques risques que l'approche sociologique fait courir à l'exégèse. En effet, si le travail de la sociologie consiste à étudier des sociétés vivantes, il faut s'attendre à des difficultés lorsqu'on veut appliquer ses méthodes à des milieux historiques qui appartiennent à un lointain passé. Les textes bibliques et

extrabibliques ne fournissent pas forcément une documentation suffisante pour donner une vue d'ensemble de la société de l'époque. Par ailleurs, la méthode sociologique tend à accorder aux aspects économiques et institutionnels de l'existence humaine plus d'attention qu'à ses dimensions personnelles et religieuses.

2. Approche par l'anthropologie culturelle

L'approche des textes bibliques qui utilise les recherches d'anthropologie culturelle est en rapport étroit avec l'approche sociologique. La distinction de ces deux approches se situe à la fois au niveau de la sensibilité, à celui de la méthode et à celui des aspects de la réalité qui retiennent l'attention. Tandis que l'approche sociologique — nous venons de le dire — étudie surtout les aspects économiques et institutionnels, l'approche anthropologique s'intéresse à un vaste ensemble d'autres aspects qui se reflètent dans le langage, l'art, la religion, mais aussi dans les vêtements, les ornements, les fêtes, les danses, les mythes, les légendes et tout ce qui concerne l'ethnographie.

En général, l'anthropologie culturelle cherche à définir les caractéristiques des différents types d'hommes dans leur milieu social, — comme, par exemple, l'homme méditerranéen, — avec tout ce que cela implique d'étude du milieu rural ou urbain et d'attention aux valeurs reconnues par la société (honneur et déshonneur, secret, fidélité, tradition, genre d'éducation et d'écoles), à la façon dont s'exerce le contrôle social, aux idées qu'on a de la famille, de la maison, de la parenté, à la situation de la femme, aux binômes institutionnels (patron - client, propriétaire - locataire, bienfaiteur - bénéficiaire, homme libre - esclave), sans oublier conception du sacré et du profane, les tabous, le rituel de passage d'une situation à une autre, la magie, l'origine des ressources, du pouvoir, de l'information, etc.

Sur la base de ces divers éléments, on constitue des typologies et des « modèles », communs à plusieurs cultures.

Ce genre d'études peut évidemment être utile pour l'interprétation des textes bibliques et il est effectivement utilisé pour l'étude des conceptions de la parenté dans l'Ancien Testament, la position de la femme dans la société israélite, l'influence des rites agraires, etc. Dans les textes qui rapportent l'enseignement de Jésus, par exemple les paraboles, beaucoup de détails peuvent être éclairés grâce à cette approche. Il en est de même pour des conceptions fondamentales, comme celle du règne de Dieu, ou pour la façon de concevoir le

temps dans l'histoire du salut, ainsi que pour les processus d'agglutination des communautés primitives. Cette approche permet de mieux distinguer les éléments permanents du message biblique qui ont leur fondement dans la nature humaine, et les déterminations contingentes, dues à des cultures particulières. Toutefois, pas plus que d'autres approches particulières, cette approche n'est en mesure, par elle-même, de rendre compte des apports spécifiques de la Révélation. Il convient d'en être conscient au moment d'apprécier la portée de ses résultats.

3. Approches psychologiques et psychanalytiques

Psychologie et théologie n'ont jamais cessé d'être en dialogue l'une avec l'autre. L'extension moderne des recherches psychologiques à l'étude des structures dynamiques de l'inconscient a suscité de nouvelles tentatives d'interprétation des textes anciens, et donc aussi de la Bible. Des ouvrages entiers ont été consacrés à l'interprétation psychanalytique de textes bibliques. De vives discussions s'en sont suivies: dans quelle mesure et à quelles conditions des recherches psychologiques et psychanalytiques peuvent-elles contribuer à une compréhension plus profonde de l'Écriture Sainte?

Les études de psychologie et de psychanalyse apportent à l'exégèse biblique un enrichissement, car, grâce à elles, les textes de la Bible peuvent être mieux compris en tant qu'expériences de vie et règles de comportement. La religion, on le sait, est toujours dans une situation de débat avec l'inconscient. Elle participe, dans une très large mesure, à la correcte orientation des pulsions humaines. Les étapes que la critique historique parcourt méthodiquement ont besoin d'être complétées par une étude des divers niveaux de la réalité exprimée dans les textes. La psychologie et la psychanalyse s'efforcent d'avancer dans cette direction. Elles ouvrent la voie à une compréhension pluridimensionnelle de l'Écriture, et elles aident à décoder le langage humain de la Révélation.

La psychologie et, d'une autre façon, la psychanalyse ont apporté, en particulier, une nouvelle compréhension du symbole. Le langage symbolique permet d'exprimer des zones de l'expérience religieuse qui ne sont pas accessibles au raisonnement purement conceptuel, mais ont une valeur pour la question de la vérité. C'est pourquoi une étude interdisciplinaire menée en commun par des exégètes et des psychologues ou des psychanalystes présente des

avantages certains, fondés objectivement et confirmés dans la pastorale.

De nombreux exemples peuvent être cités, qui montrent la nécessité d'un effort commun des exégètes et des psychologues: pour éclairer le sens des rites du culte, des sacrifices, des interdits, pour expliquer le langage imagé de la Bible, la portée métaphorique des récits de miracles, les ressorts dramatiques des visions et auditions apocalyptiques. Il ne s'agit pas simplement de décrire le langage symbolique de la Bible, mais de saisir sa fonction de révélation et d'interpellation: la réalité «numineuse» de Dieu y entre en contact avec l'homme.

Le dialogue entre exégèse et psychologie ou psychanalyse en vue d'une meilleure compréhension de la Bible doit évidemment être critique et respecter les frontières de chaque discipline. En tout état de cause, une psychologie ou une psychanalyse qui serait athée se mettrait dans l'incapacité de rendre compte des données de la foi. Utiles pour préciser l'étendue de la responsabilité humaine, psychologie et psychanalyse ne doivent pas éliminer la réalité du péché et du salut. On doit, par ailleurs, se garder de confondre religiosité spontanée et révélation biblique ou de porter atteinte au caractère historique du message de la Bible, lequel lui assure une valeur d'événement unique.

Remarquons, en outre, qu'on ne peut pas parler de «l'exégèse psychanalytique» comme s'il n'y en avait qu'une seule. Il existe, en réalité, provenant des divers domaines de la psychologie et des diverses écoles, une multitude de connaissances susceptibles d'apporter des lumières utiles à l'interprétation humaine et théologique de la Bible. Absolutiser telle ou telle position de l'une des écoles ne favorise pas la fécondité de l'effort commun, mais lui est plutôt nuisible.

Les sciences humaines ne se réduisent pas à la sociologie, à l'anthropologie sulturelle et à la psychologie. D'autres disciplines peuvent aussi avoir leur utilité pour l'interprétation de la Bible. Dans tous ces domaines, il faut respecter les compétences et reconnaître qu'il est peu fréquent qu'une même personne soit à la fois qualifiée en exégèse et en l'une ou l'autre des sciences humaines.

E. Approches contextuelles

L'interprétation d'un texte est toujours dépendante de la mentalité et des préoccupations de ses lecteurs. Ceux-ci accordent une attention privilégiée à certains aspects et, sans même y penser, en négligent d'autres. Il est donc inévitable que des exégètes adoptent, dans leurs travaux, des points de vue nouveaux correspondant à des courants de pensée contemporains qui n'ont pas, jusqu'ici, obtenu une place suffisante. Il convient qu'ils le fassent avec discernement critique. Actuellement, les mouvements de libération et le féminisme retiennent particulièrement l'attention.

1. Approche libérationiste

La théologie de la libération est un phénomène complexe qu'il ne faut pas simplifier indûment. Comme mouvement théologique, il se consolide au début des annés '70. Son point de départ, en plus des circonstances économiques, sociales et politiques des pays d'Amérique Latine, se trouve en deux grands événements ecclésiaux: le 2e Concile du Vatican, avec sa volonté déclarée d'*aggiornamento* et d'orientation du travail pastoral de l'Église vers les besoins du monde actuel, et la 2e Conférence Générale de l'Épiscopat d'Amérique Latine) à Medellin en 1968, qui a appliqué les enseignements du Concile aux besoins de l'Amérique Latine. Le mouvement s'est propagé aussi en d'autres parties du monde (Afrique, Asie, population noire des États-Unis).

Il est difficile de discerner s'il existe «une» théologie de la libération et d'en définir la méthode. Il l'est tout autant de déterminer adéquatement sa façon de lire la Bible, pour en indiquer ensuite les apports et les limites. On peut dire qu'elle n'adopte pas une méthode spéciale. Mais, partant de points de vue socio-culturels et politiques propres, elle pratique une lecture biblique orientée en fonction des besoins du peuple, qui cherche dans la Bible la nourriture de sa foi et de sa vie.

Au lieu de se contenter d'une interprétation objectivante, qui se concentre sur ce que dit le texte situé dans son contexte d'origine, on cherche une lecture qui naisse de la situation vécue par le peuple. Si celui-ci vit en des circonstances d'oppression, il faut recourir à la Bible pour y chercher la nourriture capable de le soutenir dans ses luttes et ses espérances. La réalité présente ne doit pas être ignorée,

mais au contraire affrontée, en vue de l'éclairer à la lumière de la Parole. De cette lumière proviendra la praxis chrétienne authentique, tendant à la transformation de la société au moyen de la justice et de l'amour. Dans la foi, l'Écriture se transforme en facteur de dynamisme de libération intégrale.

Les *principes* sont les suivants:

Dieu est présent dans l'histoire de son peuple pour le sauver. Il est le Dieu des pauvres, qui ne peut tolérer l'oppression ni l'injustice.

C'est pourquoi l'exégèse ne peut pas être neutre, mais doit prendre partie, à la suite de Dieu, pour les pauvres et s'engager dans le combat pour la libération des opprimés.

La participation à ce combat permet précisément de faire apparaître des sens qui ne se découvrent que lorsque les textes bibliques sont lus dans un contexte de solidarité effective avec les opprimés.

Puisque la libération des opprimés est un processus collectif, la communauté des pauvres est le meilleur destinataire pour recevoir la Bible comme parole de libération. En outre, les textes bibliques ayant été écrits pour des communautés, c'est à des communautés que la lecture de la Bible est confiée en premier lieu. La Parole de Dieu est pleinement actuelle, grâce surtout à la capacité que possèdent des «événements fondateurs» (la sortie d'Égypte, la passion et la résurrection de Jésus) de susciter de nouvelles réalisations au cours de l'histoire.

La théologie de la libération comprend des éléments dont la valeur est indubitable: le sens profond de la présence de Dieu qui sauve; l'insistance sur la dimension communautaire de la foi; l'urgence d'une praxis libératrice enracinée dans la justice et dans l'amour; une relecture de la Bible qui cherche à faire de la Parole de Dieu la lumière et la nourriture du Peuple de Dieu au milieu de ses luttes et de ses espérances. Ainsi est soulignée la pleine actualité du texte inspiré.

Mais une lecture aussi engagée de la Bible comporte des risques. Comme elle est liée à un mouvement en pleine évolution, les remarques qui suivent ne peuvent être que provisoires.

Cette lecture se concentre sur des textes narratifs et prophétiques qui éclairent des situations d'oppression et qui inspirent une praxis tendant à un changement social; ici ou là, elle a pu être partiale, ne donnant pas autant d'attention à d'autres textes de la Bible. Il est exact que l'exégèse ne peut pas être neutre, mais elle doit aussi se

garder d'être unilatérale. Par ailleurs, l'engagement social et politique n'est pas la tâche directe de l'exégète.

En voulant insérer le message biblique dans le contexte socio-politique, des théologiens et des exégètes ont été amenés à recourir à des instruments d'analyse de la réalité sociale. Dans cette perspective, certains courants de la théologie de la libération ont fait une analyse inspirée de doctrines matérialistes et c'est dans ce cadre qu'ils ont aussi lu la Bible, ce qui n'a pas manqué de faire question, notamment en ce qui concerne le principe marxiste de la lutte des classes.

Sous la pression d'énormes problèmes sociaux, l'accent a été mis davantage sur une eschatologie terrestre, parfois au détriment de la dimension eschatologique transcendante de l'Écriture.

Les changements sociaux et politiques conduisent cette approche à se poser de nouvelles questions et à chercher de nouvelles orientations. Pour son développement ultérieur et sa fécondité dans l'Église, un facteur décisif sera la mise au clair de ses présupposés herméneutiques, de ses méthodes et de sa cohérence avec la foi et la Tradition de l'ensemble de l'Église.

2. Approche féministe

L'herméneutique biblique féministe a pris naissance vers la fin du XIXe siècle aux États-Unis, dans le contexte socio-culturel de la lutte pour les droits de la femme, avec le comité de revision de la Bible. Celui-ci produisit «The Woman's Bible» en deux volumes (New York 1885, 1898). Ce courant s'est manifesté avec une vigueur nouvelle et a eu un énorme développement à partir des années '70, en liaison avec le mouvement de la libération de la femme, surtout en Amérique du Nord. A proprement parler, on doit distinguer plusieurs herméneutiques bibliques féministes, car les approches utilisées sont très diverses. Leur unité provient de leur thème commun, la femme, et du but poursuivi: la libération de la femme et la conquête de droits égaux à ceux de l'homme.

Il y a lieu de mentionner ici trois formes principales de l'herméneutique biblique féministe: la forme radicale, la forme néo-orthodoxe et la forme critique.

La forme *radicale* refuse complètement l'autorité de la Bible, en disant qu'elle a été produite par des hommes en vue d'assurer la domination de l'homme sur la femme (androcentrisme).

La forme *néo-orthodoxe* accepte la Bible comme prophétique et susceptible de servir, dans la mesure où elle prend parti pour les faibles et donc aussi pour la femme; cette orientation est adoptée comme «canon dans le canon», pour mettre en lumière tout ce qui est en faveur de la libération de la femme et de ses droits.

La forme *critique* utilise une méthodologie subtile et cherche à redécouvrir la position et le rôle de la femme chrétienne dans le mouvement de Jésus et dans les Églises pauliniennes. A cette époque, on aurait adopté l'égalitarisme. Mais cette situation aurait été masquée, en majeure partie, dans les écrits du Nouveau Testament et davantage encore par la suite, le patriarcalisme et l'androcentrisme ayant progressivement prévalu.

L'herméneutique féministe n'a pas élaboré une méthode nouvelle. Elle se sert des méthodes courantes d'exégèse, spécialement de la méthode historico-critique. Mais elle ajoute deux critères d'investigation.

Le premier est le critère féministe, emprunté au mouvement de libération de la femme, dans la ligne du mouvement plus général de la théologie de la libération. Il utilise une herméneutique du soupçon: l'histoire étant régulièrement écrite par les vainqueurs, il y a lieu, pour rejoindre la vérité, de ne pas se fier aux textes, mais d'y chercher des indices qui révèlent autre chose.

Le second critère est sociologique; il se base sur l'étude des sociétés des temps bibliques, de leur stratification sociale et de la position qu'y occupait la femme.

Pour ce qui concerne les écrits néotestamentaires, l'objet de l'étude, en définitive, n'est pas la conception de la femme exprimée dans le Nouveau Testament, mais la reconstruction historique de deux situations différentes de la femme au Ier s., celle qui était habituelle dans la société juive et gréco-romaine et celle, innovatrice, instituée dans le mouvement de Jésus et les Églises pauliniennes, où on aurait formé «une communauté de disciples de Jésus, tous égaux». Un des appuis invoqués pour fonder cette vision des choses est le texte de Ga 3,28. L'objectif est de redécouvrir pour le présent l'histoire oubliée du rôle de la femme dans l'Église des origines.

Nombreux sont les apports positifs qui proviennent de l'exégèse féministe. Les femmes ont ainsi pris une part plus active à la recherche exégétique. Elles ont réussi, souvent mieux que les hommes, à percevoir la présence, la signification et le rôle de la femme dans la

Bible, dans l'histoire des origines chrétiennes et dans l'Église. L'horizon culturel moderne, grâce à sa plus grande attention à la dignité de la femme et au rôle de celle-ci dans la société et dans l'Église, fait qu'on adresse au texte biblique des interrogations nouvelles, occasions de nouvelles découvertes. La sensibilité féminine porte à déceler et à corriger certaines interprétations courantes, qui étaient tendancieuses et visaient à justifier la domination de l'homme sur la femme.

En ce qui concerne l'Ancien Testament, plusieurs études se sont efforcées d'arriver à une meilleure compréhension de l'image de Dieu. Le Dieu de la Bible n'est pas la projection d'une mentalité patriarcale. Il est Père, mais il est aussi Dieu de tendresse et d'amour maternels.

Dans la mesure où l'exégèse féministe se fonde sur un parti pris, elle s'expose à interpréter les textes bibliques de façon tendencieuse et donc contestable. Pour prouver ses thèses, elle doit souvent, faute de mieux, recourir à des arguments *ex silentio*. Ceux-ci, on le sait, sont en général sujets à caution; ils ne peuvent jamais suffire à établir solidement une conclusion. D'autre part, la tentative faite pour reconstituer, grâce à des indices fugitifs discernés dans les textes, une situation historique que ces mêmes textes sont censés vouloir cacher, ne correspond plus à un travail d'exégèse proprement dit, puisqu'elle conduit à rejeter le contenu des textes inspirés pour leur préférer une construction hypothétique différente.

L'exégèse féministe soulève souvent les questions de pouvoir dans l'Église, qui sont, on le sait, objet de discussions et même d'affrontements. En ce domaine, l'exégèse féministe ne pourra être utile à l'Église que dans la mesure où elle ne tombera pas dans les pièges qu'elle dénonce et où elle ne perdra pas de vue l'enseignement évangélique sur le pouvoir comme service, enseignement adressé par Jésus à tous ses disciples, hommes et femmes [2].

[2] Le texte de ce dernier alinéa a été voté par 11 voix favorables sur 19 votants; 4 ont voté contre et 4 se sont abstenus. Les opposants ont demandé que le résultat du vote soit publié avec le texte. La Commission s'y est engagée.

F. Lecture fondamentaliste

La lecture fondamentaliste part du principe que la Bible, étant Parole de Dieu inspirée et exempte d'erreur, doit être lue et interprétée littéralement en tous ses détails. Mais par «interprétation littérale» elle entend une interprétation primaire, littéraliste, c'est-à-dire excluant tout effort de compréhension de la Bible qui tienne compte de sa croissance historique et de son développement. Elle s'oppose donc à l'utilisation de la méthode historico-critique, comme de toute autre méthode scientifique, pour l'interprétation de l'Écriture.

La lecture fondamentaliste a eu son origine, à l'époque de la Réforme, dans une préoccupation de fidélité au sens littéral de l'Écriture. Après le siècle des Lumières, elle s'est présentée, dans le protestantisme, comme une sauvegarde contre l'exégèse libérale. Le terme «fondamentaliste» se rattache directement au Congrès Biblique Américain qui s'est tenu à Niagara, dans l'État de New York, en 1895. Les exégètes protestants conservateurs y définirent «cinq points de fondamentalisme»: l'inerrance verbale de l'Écriture, la divinité du Christ, sa naissance virginale, la doctrine de l'expiation vicaire et la résurrection corporelle lors de la seconde venue du Christ. Lorsque la lecture fondamentaliste de la Bible se propagea en d'autres parties du monde, elle donna naissance à d'autres espèces de lectures, également «littéralistes», en Europe, Asie, Afrique et Amérique du Sud. Ce genre de lecture trouve de plus en plus d'adhérents, au cours de la dernière partie du XXe siècle, dans des groupes religieux et des sectes ainsi que parmi les catholiques.

Bien que le fondamentalisme ait raison d'insister sur l'inspiration divine de la Bible, l'inerrance de la Parole de Dieu et les autres vérités bibliques incluses dans les cinq points fondamentaux, sa façon de présenter ces vérités s'enracine dans une idéologie qui n'est pas biblique, quoi qu'en disent ses représentants. Car elle exige une adhésion sans défaillance à des attitudes doctrinaires rigides et impose, comme source unique d'enseignement au sujet de la vie chrétienne et du salut, une lecture de la Bible qui refuse tout questionnement et toute recherche critique.

Le problème de base de cette lecture fondamentaliste est que, refusant de tenir compte du caractère historique de la révélation biblique, elle se rend incapable d'accepter pleinement la vérité de l'Incarnation elle-même. La fondamentalisme fuit l'étroite relation du divin et de l'humain dans les rapports avec Dieu. Il refuse d'admet-

tre que la Parole de Dieu inspirée a été exprimée en langage humain et qu'elle a été rédigée, sous l'inspiration divine, par des auteurs humains dont les capacités et les ressources étaient limitées. Pour cette raison, il tend à traiter le texte biblique comme s'il avait été dicté mot à mot par l'Esprit et n'arrive pas à reconnaître que la Parole de Dieu a été formulée dans un langage et une phraséologie conditionnés par telle ou telle époque. Il n'accorde aucune attention aux formes littéraires et aux façons humaines de penser présentes dans les textes bibliques, dont beaucoup sont le fruit d'une élaboration qui s'est étendue sur de longues périodes de temps et porte la marque de situations historiques fort diverses.

Le fondamentalisme insiste aussi d'une manière indue sur l'inerrance des détails dans les textes bibliques, spécialement en matière de faits historiques ou de prétendues vérités scientifiques. Souvent il historicise ce qui n'avait pas de prétention à l'historicité, car il considère comme historique tout ce qui est rapporté ou raconté avec des verbes à un temps passé, sans la nécessaire attention à la possibilité d'un sens symbolique ou figuratif.

Le fondamentalisme a souvent tendance à ignorer ou à nier les problèmes que le texte biblique comporte dans sa formulation hébraïque, araméenne ou grecque. Il est souvent étroitement lié à une traduction déterminée, ancienne ou moderne. Il omet également de considérer les «relectures» de certains passages à l'intérieur même de la Bible.

En ce qui concerne les évangiles, le fondamentalisme ne tient pas compte de la croissance de la tradition évangélique, mais confond naïvement le stade final de cette tradition (ce que les évangélistes ont écrit) avec le stade initial (les actions et les paroles du Jésus de l'histoire). Il néglige du même coup une donnée importante: la façon dont les premières communautés chrétiennes elles-mêmes ont compris l'impact produit par Jésus de Nazareth et son message. Or c'est là un témoignage de l'origine apostolique de la foi chrétienne et son expression directe. Le fondamentalisme dénature ainsi l'appel lancé par l'évangile lui-même.

Le fondamentalisme a également tendance à une grande étroitesse de vues, car il tient pour conforme à la réalité une cosmologie ancienne périmée, parce qu'on la trouve exprimée dans la Bible; cela empêche le dialogue avec une conception plus large des rapports entre la culture et la foi. Il se base sur une lecture non-critique de certains textes de la Bible pour confirmer des idées politiques et des at-

titudes sociales marquées par des préjugés, racistes par exemple, tout simplement contraires à l'évangile chrétien.

Enfin, dans son attachement au principe du «sola Scriptura», le fondamentalisme sépare l'interprétation de la Bible de la Tradition guidée par l'Esprit, qui se développe authentiquement en liaison avec l'Écriture au sein de la communauté de foi. Il lui manque de réaliser que le Nouveau Testament a pris forme à l'intérieur de l'Église chrétienne et qu'il est Sainte Écriture de cette Église, dont l'existence a précédé la composition de ses textes. Le fondamentalisme, de ce fait, est souvent anti-ecclésial; il tient pour négligeables les credo, les dogmes et les pratiques liturgiques qui sont devenus part de la tradition ecclésiastique, comme aussi la fonction d'enseignement de l'Église elle-même. Il se présente comme une forme d'interprétation privée, qui ne reconnaît pas que l'Église est fondée sur la Bible et puise sa vie et son inspiration dans les Écritures.

L'approche fondamentaliste est dangereuse, car elle est attirante pour les personnes qui cherchent des réponses bibliques à leurs problèmes de vie. Elle peut les duper en leur offrant des interprétations pieuses mais illusoires, au lieu de leur dire que la Bible ne contient pas nécessairement une réponse immédiate à chacun de ces problèmes. Le fondamentalisme invite, sans le dire, à une forme de suicide de la pensée. Il met dans la vie une fausse certitude, car il confond inconsciemment les limitations humaines du message biblique avec la substance divine de ce message.

II. Questions d'herméneutique

A. Herméneutiques philosophiques

La démarche de l'exégèse est appelée à être repensée en tenant compte de l'herméneutique philosophique contemporaine, qui a mis en évidence l'implication de la subjectivité dans la connaissance, spécialement dans la connaissance historique. La réflexion herméneutique a pris un essor nouveau avec la publication des travaux de Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey et, surtout, Martin Heidegger. Dans le sillon de ces philosophes, mais aussi en s'en écartant, divers auteurs ont approfondi la théorie herméneutique contemporaine et ses applications à l'Écriture. Parmi eux, nous mentionnerons spécialement Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer et

Paul Ricœur. On ne peut ici résumer leur pensée. Il suffira d'indiquer quelques idées centrales de leur philosophie qui ont une incidence sur l'interprétation des textes bibliques (3).

1. Perspectives modernes

Constatant la distance culturelle entre le monde du premier siècle et celui du vingtième, et soucieux d'obtenir que la réalité dont traite l'Écriture parle à l'homme contemporain, *Bultmann* a insisté sur la précompréhension nécessaire à toute compréhension et a élaboré la théorie de l'interprétation existentielle des écrits du Nouveau Testament. S'appuyant sur la pensée de Heidegger, il affirme que l'exégèse d'un texte biblique n'est pas possible sans des présupposés qui dirigent la compréhension. La précompréhension (« Vorverständnis ») est fondée sur un rapport vital (« Lebensverhältnis ») de l'interprète à la chose dont parle le texte. Pour éviter le subjectivisme, il faut toutefois que la précompréhension se laisse approfondir et enrichir, voire même modifier et corriger, par ce dont parle le texte.

S'interrogeant sur la conceptualité juste qui définirait le questionnement à partir duquel les textes de l'Écriture pourront être compris par l'homme d'aujourd'hui, Bultmann prétend trouver la réponse dans l'analytique existentiale de Heidegger. Les existentiaux heideggériens auraient une portée universelle et offriraient les structures et les concepts les plus appropriés pour la compréhension de l'existence humaine révélée dans le message du Nouveau Testament.

Gadamer souligne également la distance historique entre le texte et son interprète. Il reprend et développe la théorie du cercle herméneutique. Les anticipations et les préconceptions qui manquent notre compréhension proviennent de la tradition qui nous porte. Celle-ci consiste en un ensemble de données historiques et culturelles, qui constituent notre contexte vital, notre horizon de compréhension. L'interprète se doit d'entrer en dialogue avec la réalité dont il est question dans le texte. La compréhension s'opère dans la fusion des

(3) L'herméneutique de la Parole développée par Gerhard Ebeling et Ernst Fuchs part d'une autre approche et relève d'un autre champ de pensée. Il s'agit d'une théologie herméneutique plus que d'une philosophie herméneutique. Ebeling s'accorde toutefois avec des auteurs tels que Bultmann et Ricœur pour affirmer que la Parole de Dieu ne trouve pleinement son sens qu'en rejoignant ceux auxquels elle s'adresse.

horizons différents du texte et de son lecteur («Horizontverschmelzung»). Elle n'est possible que s'il y a une appartenance («Zugehörigkeit»), c'est-à-dire une affinité fondamentale entre l'interprète et son objet. L'herméneutique est un processus dialectique: la compréhension d'un texte est toujours une compréhension plus large de soi.

De la pensée herméneutique de *Ricœur*, on retiendra d'abord la mise en relief de la fonction de distanciation comme préalable nécessaire à une juste appropriation du texte. Une première distance existe entre le texte et son auteur, car, une fois produit, le texte prend une certaine autonomie par rapport à son auteur, il commence une carrière de sens. Une autre distance existe entre le texte et ses lecteurs successifs; ceux-ci doivent respecter le monde du texte dans son altérité. Les méthodes d'analyse littéraire et historique sont donc nécessaires à l'interprétation. Toutefois, le sens d'un texte ne peut être donné pleinement que s'il est actualisé dans le vécu de lecteurs qui se l'approprient. A partir de leur situation, ceux-ci sont appelés à dégager des significations nouvelles, dans la ligne du sens fondamental indiqué par le texte. La connaissance biblique ne doit pas s'arrêter au langage; elle cherche à atteindre la réalité dont parle le texte. Le langage religieux de la Bible est un langage symbolique qui «donne à penser», un langage dont on ne cesse de découvrir les richesses de sens, un langage qui vise une réalité transcendante et qui, en même temps, éveille la personne humaine à la dimension profonde de son être.

2. Utilité pour l'exégèse

Que dire de ces théories contemporaines de l'interprétation des textes? La Bible est Parole de Dieu pour toutes les époques qui se succèdent. En conséquence, on ne saurait se dispenser d'une théorie herméneutique qui permette d'incorporer les méthodes de critique littéraire et historique dans un modèle d'interprétation plus large. Il s'agit de franchir la distance entre le temps des auteurs et des premiers destinataires des textes bibliques et notre époque contemporaine, de façon à actualiser correctement le message des textes pour nourrir la vie de foi des chrétiens. Toute exégèse des textes est appelée à être complétée par une «herméneutique», au sens récent du terme.

La nécessité d'une herméneutique, c'est-à-dire d'une interprétation dans l'aujourd'hui de notre monde, trouve un fondement dans la Bible elle-même et dans l'histoire de son interprétation. L'ensem-

ble des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament se présente comme le produit d'un long processus de réinterprétation des événements fondateurs, en lien avec la vie des communautés de croyants. Dans la tradition ecclésiale, les premiers interprètes de l'Écriture, les Pères de l'Église, considéraient que leur exégèse des textes n'était complète que lorsqu'ils en dégageaient le sens pour les chrétiens de leur temps dans leur situation. On n'est fidèle à l'intentionalité des textes bibliques que dans la mesure où on essaie de retrouver, au cœur de leur formulation, la réalité de foi qu'ils expriment et qu'on relie celle-ci à l'expérience croyante de notre monde.

L'herméneutique contemporaine est une saine réaction au positivisme historique et à la tentation d'appliquer à l'étude de la Bible les critères d'objectivité utilisés dans les sciences naturelles. D'une part, les événements rapportés dans la Bible sont des événements interprétés. D'autre part, toute exégèse des récits de ces événements implique nécessairement la subjectivité de l'exégète. La connaissance juste du texte biblique n'est accessible qu'à celui qui a une affinité vécue avec ce dont parle le texte. La question qui se pose à tout interprète est la suivante: quelle théorie herméneutique rend possibles la juste saisie de la réalité profonde dont parle l'Écriture et son expression signifiante pour l'homme d'aujourd'hui?

Il faut reconnaître, en effet, que certaines théories herméneutiques sont inadéquates pour interpréter l'Écriture. Par exemple, l'interprétation existentiale de Bultmann conduit à enfermer le message chrétien dans le carcan d'une philosophie particulière. De plus, en vertu des présupposés qui commandent cette herméneutique, le message religieux de la Bible est vidé en grande partie de sa réalité objective (par suite d'une excessive «démythologisation») et tend à se subordonner à un message anthropologique. La philosophie devient norme d'interprétation plutôt qu'instrument de compréhension de ce qui est l'objet central de toute interprétation: la personne de Jésus Christ et les événements de salut accomplis dans notre histoire. Une authentique interprétation de l'Écriture est donc d'abord accueil d'un sens donné dans des événements et, de façon suprême, dans la personne de Jésus Christ.

Ce sens est exprimé dans les textes. Pour éviter le subjectivisme, une bonne actualisation se doit donc d'être fondée sur l'étude du texte et les présupposés de lecture doivent être constamment soumis à la vérification par le texte.

L'herméneutique biblique, si elle est du ressort de l'herméneutique générale de tout texte littéraire et historique, est en même temps un cas unique de cette herméneutique. Ses caractères spécifiques lui viennent de son objet. Les événements de salut et leur accomplissement en la personne de Jésus Christ donnent sens à toute l'histoire humaine. Les interprétations historiques nouvelles ne pourront être que le dévoilement ou le déploiement de ces richesses de sens. Le récit biblique de ces événements ne peut être pleinement compris par la seule raison. Des présupposés particuliers commandent son interprétation, tels la foi vécue en communauté ecclésiale et la lumière de l'Esprit. Avec la croissance de la vie dans l'Esprit grandit, chez le lecteur, la compréhension des réalités dont parle le texte biblique.

B. Sens de l'Écriture inspirée

L'apport moderne des herméneutique philosophiques et les développements récents de l'étude scientifique des littératures permettent à l'exégèse biblique d'approfondir la compréhension de sa tâche, dont la complexité est devenue plus évidente. L'exégèse ancienne, qui ne pouvait évidemment pas prendre en considération les exigences scientifiques modernes, attribuait à tout texte de l'Écriture plusieurs niveaux de sens. La distinction la plus courante se faisait entre sens littéral et sens spirituel. L'exégèse mediévale distingua dans le sens spirituel trois aspects différents, qui se rapportent, respectivement, à la vérité révélée, à la conduite à tenir et à l'accomplissement final. De là le célèbre distique d'Augustin de Danemark (XIIIe s.): « Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia ».

En réaction contre cette multiplicité de sens, l'exégèse historico-critique a adopté, plus ou moins ouvertement, la thèse de l'unicité de sens, selon laquelle un texte ne peut pas avoir simultanément plusieurs significations. Tout l'effort de l'exégèse historico-critique est de définir « *le* » sens précis de tel ou tel texte biblique dans les circonstances de sa production.

Mais cette thèse se heurte maintenant aux conclusions des sciences du langage et des herméneutiques philosophiques, qui affirment la polysémie des textes écrits.

Le problème n'est pas simple et il ne se pose pas de la même façon pour tous les genres de textes: récits historiques, paraboles, oracles, lois, proverbes, prières, hymnes, etc. On peut cependant

donner quelques principes généraux, tout en tenant compte de la diversité des opinions.

1. Sens littéral

Il est non seulement légitime, mais indispensable de chercher à définir le sens précis des textes tels qu'ils ont été produits par leurs auteurs, sens qu'on appelle « littéral ». Déjà S. Thomas d'Aquin en affirmait l'importance fondamentale (*S. th.* I, q. 1, a. 10, ad 1).

Le sens littéral n'est pas à confondre avec le sens « *littéraliste* » auquel s'attachent les fondamentalistes. Il ne suffit pas de traduire un texte mot à mot pour obtenir son sens littéral. Il faut le comprendre selon les conventions littéraires du temps. Quand un texte est métaphorique, son sens littéral n'est pas celui qui résulte immédiatement du mot à mot (par ex.: « Ayez la ceinture aux reins », Lc 12,35), mais celui qui correspond à l'emploi métaphorique des termes (« Ayez une attitude de disponibilité »). Quand il s'agit d'un récit, le sens littéral ne comporte pas nécessairement l'affirmation que les faits racontés se sont effectivement produits, car un récit peut ne pas appartenir au genre historique, mais être une œuvre d'imagination

Le sens littéral de l'Écriture est celui qui a été exprimé directement par les auteurs humains inspirés. Étant le fruit de l'inspiration, ce sens est aussi voulu par Dieu, auteur principal. On le discerne grâce à une analyse précise du texte, situé dans son contexte littéraire et historique. La tâche principale de l'exégèse est de mener à bien cette analyse, en utilisant toutes les possibilités des recherches littéraires et historiques, en vue de définir le sens littéral des textes bibliques avec la plus grande exactitude possible (cf. *Divino afflante Spiritu, EB* 550). A cette fin, l'étude des genres littéraires anciens est particulièremnt nécessaire (*ibid.* 560).

Le sens littéral d'un texte est-il *unique*? En général, oui; mais il ne s'agit pas là d'un principe absolu, et cela pour deux raisons. D'une part, un auteur humain peut vouloir se référer en même temps à plusieurs niveaux de réalité. Le cas est courant en poésie. L'inspiration biblique ne dédaigne pas cette possibilité de la psychologie et du langage humains; le IVe évangile en fournit de nombreux exemples. D'autre part, même lorsqu'une expression humaine semble n'avoir qu'une seule signification, l'inspiration divine peut guider l'expression de façon à produire une ambivalence. Tel est le cas de la parole

de Caïphe en Jn 11,50. Elle exprime à la fois un calcul politique immoral et une révélation divine. Ces deux aspects appartiennent l'un et l'autre au sens littéral, car ils sont tous les deux mis en évidence par le contexte. Bien qu'il soit extrême, ce cas reste significatif; il doit mettre en garde contre une conception trop étroite du sens littéral des textes inspirés.

Il convient, en particulier, d'être attentif à *l'aspect dynamique* de beaucoup de textes. Le sens des psaumes royaux, par exemple, ne doit pas être limité étroitement aux circonstances historiques de leur production. En parlant du roi, le psalmiste évoquait à la fois une institution réelle et une vision idéale de la royauté, conforme au dessein de Dieu, de sorte que son texte dépassait l'institution royale telle qu'elle s'était manifestée dans l'histoire. L'exégèse historico-critique a eu trop souvent tendance à arrêter le sens des textes, en l'attachant exclusivement à des circonstances historiques précises. Elle doit plutôt chercher à préciser la direction de pensée exprimée par le texte, direction qui, au lieu d'inviter l'exégète à arrêter le sens, lui suggère au contraire d'en percevoir les prolongements plus ou moins prévisibles.

Un courant de l'herméneutique moderne a souligné la différence de statut qui affecte la parole humaine lorsqu'elle est mise par écrit. Un texte écrit a la capacité d'être placé dans de nouvelles circonstances, qui l'éclairent de façons différentes, ajoutant à son sens des déterminations nouvelles. Cette capacité du texte écrit est spécialement effective dans le cas des textes bibliques, reconnus comme Parole de Dieu. En effet, ce qui a porté la communauté croyante à les conserver, c'est la conviction qu'ils continueraient à être porteurs de lumière et de vie pour les générations à venir. Le sens littéral est, dès le début, ouvert à des développements ultérieurs, qui se produisent grâce à des «relectures» en des contextes nouveaux.

Il ne s'ensuit pas qu'on puisse attribuer à un texte biblique n'importe quel sens, en l'interprétant de façon subjective. Il faut, au contraire, rejeter comme inauthentique toute interprétation qui serait hétérogène au sens exprimé par les auteurs humains dans leur texte écrit. Admettre des sens hétérogènes équivaudrait à couper le message biblique de sa racine, qui est la Parole de Dieu communiquée historiquement, et à ouvrir la porte à un subjectivisme incontrôlable.

2. Sens spirituel

Il y a lieu, cependant, de ne pas prendre «hétérogène» en un sens étroit, contraire à toute possibilité d'accomplissement supérieur. L'événement pascal, mort et résurrection de Jésus, a mis en place un contexte historique radicalement nouveau, qui éclaire de façon nouvelle les textes anciens et leur fait subir une mutation de sens. En particulier, certains textes qui, dans les circonstances anciennes, devaient être considérés comme des hyperboles (par ex. l'oracle où Dieu, parlant d'un fils de David, promettait d'affermir «*pour toujours*» son trône: 2 S 7,12-13; 1 Ch 17,11-14), ces textes doivent désormais être pris à la lettre, parce que «le Christ, étant ressuscité des morts, ne meurt plus» (Rm 6,9). Les exégètes qui ont une notion étroite, «historiciste», du sens littéral estimeront qu'il y a ici hétérogénéité. Ceux qui sont ouverts à l'aspect dynamique des textes reconnaîtront une continuité profonde en même temps qu'un passage à un niveau différent: le Christ règne pour toujours, mais non sur le trône terrestre de David (cf. aussi Ps 2,7-8; 110,1.4).

Dans les cas de ce genre, on parle de «sens spirituel». En règle générale, on peut définir le sens spirituel, compris selon la foi chrétienne, comme le sens exprimé par les textes bibliques, lorsqu'on les lit sous l'influence de l'Esprit Saint dans le contexte du mystère pascal du Christ et de la vie nouvelle qui en résulte. Ce contexte existe effectivement. Le Nouveau Testament y reconnaît l'accomplissement des Écritures. Il est donc normal de relire les Écritures à la lumière de ce nouveau contexte, qui est celui de la vie dans l'Esprit.

De la définition donnée on peut tirer plusieurs précisions utiles sur les rapports entre sens spirituel et sens littéral:

Contrairement à une opinion courante, il n'y a pas nécessairement distinction entre ces deux sens. Lorsqu'un texte biblique se rapporte directement au mystère pascal du Christ ou à la vie nouvelle qui en résulte, son sens littéral est un sens spirituel. Tel est le cas habituel dans le Nouveau Testament. Il s'ensuit que c'est à propos de l'Ancien Testament que l'exégèse chrétienne parle le plus souvent de sens spirituel. Mais déjà dans l'Ancien Testament, les textes ont en bien des cas comme sens littéral un sens religieux et spirituel. La foi chrétienne y reconnaît un rapport anticipé avec la vie nouvelle apportée par le Christ.

Lorsqu'il y a distinction, le sens spirituel ne peut jamais être privé de rapports avec le sens littéral. Celui-ci reste la base indispensa-

ble. Autrement, on ne pourrait pas parler d'« accomplissement » de l'Écriture. Pour qu'il y ait accomplissement, en effet, un rapport de continuité et de conformité est essentiel. Mais il faut aussi qu'il y ait passage à un niveau supérieur de réalité.

Le sens spirituel n'est pas à confondre avec les interprétations subjectives dictées par l'imagination ou la spéculation intellectuelle. Il résulte de la mise en rapport du texte avec des données réelles qui ne lui sont pas étrangères, l'événement pascal et sa fécondité inépuisable, qui constituent le sommet de l'intervention divine dans l'histoire d'Israël, au profit de l'humanité entière.

La lecture spirituelle, faite en communauté ou individuellement, ne découvre un sens spirituel authentique que si elle se maintient dans ces perspectives. Il y a alors mise en rapport de trois niveaux de réalité: le texte biblique, le mystère pascal et les circonstances présentes de vie dans l'Esprit.

Persuadée que le mystère du Christ donne la clé d'interprétation de toutes les Écritures, l'exégèse ancienne s'est efforcée de trouver un sens spirituel dans les moindres détails des textes bibliques, — par ex., dans chaque prescription des lois rituelles, — en se servant de méthodes rabbiniques ou en s'inspirant de l'allégorisme hellénistique. L'exégèse moderne ne peut accorder une vraie valeur d'interprétation à ce genre de tentatives, quelle qu'ait pu être, dans le passé, leur utilité pastorale (cf. *Divino afflante Spiritu, EB* 553).

Un des aspects possibles du sens spirituel est l'aspect typologique, dont on dit habituellement qu'il appartient non pas à l'Écriture elle-même, mais aux réalités exprimées par l'Écriture: Adam figure du Christ (cf. Rm 5,14), le déluge figure du baptême (1 P 3,20-21), etc. En fait, le rapport de typologie est ordinairement basé sur la façon dont l'Écriture décrit la réalité ancienne (cf. la voix d'Abel: Gn 4,10; He 11,4; 12,24) et non pas simplement sur cette réalité. En conséquence, il s'agit bien alors d'un sens de l'Écriture.

3. Sens plénier

Relativement récente, l'appellation de « sens plénier » suscite des discussions. On définit le sens plénier comme un sens plus profond du texte, voulu par Dieu, mais non clairement exprimé par l'auteur humain. On en découvre l'existence dans un texte biblique, lorsqu'on étudie celui-ci à la lumière d'autres textes bibliques qui l'utilisent ou dans son rapport avec le développement interne de la révélation.

Il s'agit donc ou bien de la signification qu'un auteur biblique attribue à un texte biblique qui lui est antérieur, lorsqu'il le reprend dans un contexte qui lui confère un sens littéral nouveau, ou bien de la signification qu'une tradition doctrinale authentique ou une définition conciliaire donne à un texte de la Bible. Par exemple, le contexte de Mt 1,23 donne un sens plénier à l'oracle d'Is 7,14 sur la *almah* qui concevra, en utilisant la traduction de la Septante (*parthenos*): « La *vierge* concevra ». L'enseignement patristique et conciliaire sur la Trinité exprime le sens plénier de l'enseignement du Nouveau Testament sur Dieu le Père, le Fils et l'Esprit. La définition du péché originel par le Concile de Trente fournit le sens plénier de l'enseignement de Paul en Rm 5,12-21 au sujet des conséquences du péché d'Adam pour l'humanité. Mais lorsque manque un contrôle de ce genre — par un texte biblique explicite ou par une tradition doctrinale authentique, — le recours à un prétendu sens plénier pourrait conduire à des interprétations subjectives dépourvues de toute validité.

En définitive, on pourrait considérer le « sens plénier » comme une autre façon de désigner le sens spirituel d'un texte biblique, dans le cas où le sens spirituel se distingue du sens littéral. Son fondement est le fait que l'Esprit Saint, auteur principal de la Bible, peut guider l'auteur humain dans le choix de ses expressions de telle façon que celles-ci expriment une vérité dont il ne perçoit pas toute la profondeur. Celle-ci est plus complètement révélée dans la suite des temps, grâce, d'une part, à des réalisations divines ultérieures qui manifestent mieux la portée des textes et grâce aussi, d'autre part, à l'insertion des textes dans le canon des Écritures. Ainsi est constitué un nouveau contexte, qui fait apparaître des potentialités de sens que le contexte primitif laissait dans l'obscurité.

III. Dimensions caractéristiques de l'interprétation catholique

L'exégèse catholique ne cherche pas à se distinguer par une méthode scientifique particulière. Elle reconnaît qu'un des aspects des textes bibliques est d'être l'œuvre d'auteurs humains, qui se sont servis de leurs propres capacités d'expression et des moyens que leur époque et leur milieu mettaient à leur disposition. En conséquence, elle utilise sans arrière-pensée toutes les méthodes et approches scientifiques qui permettent de mieux saisir le sens des textes dans

leur contexte linguistique, littéraire, socio-culturel, religieux et historique, en les éclairant aussi par l'étude de leurs sources et en tenant compte de la personnalité de chaque auteur (cf. *Divino afflante Spiritu, EB* 557). Elle contribue activement au développement des méthodes et au progrès de la recherche.

Ce qui la caractérise, c'est qu'elle se situe consciemment dans la tradition vivante de l'Église, dont le premier souci est la fidélité à la révélation attestée par la Bible. Les herméneutiques modernes ont mis en lumière, nous l'avons rappelé, l'impossibilité d'interpréter un texte sans partir d'une « précompréhension » d'un genre ou d'un autre. L'exégète catholique aborde les écrits bibliques avec une précompréhension qui unit étroitement la culture moderne scientifique et la tradition religieuse provenant d'Israël et de la communauté chrétienne primitive. Son interprétation se trouve par là en continuité avec le dynamisme d'interprétation qui se manifeste à l'intérieur même de la Bible et qui se prolonge ensuite dans la vie de l'Église. Elle correspond à l'exigence d'affinité vitale entre l'interprète et son objet, affinité qui constitue une des conditions de possibilité de l'entreprise exégétique.

Toute précompréhension comporte cependant ses dangers. Dans le cas de l'exégèse catholique, le risque existe d'attribuer à des textes bibliques un sens qu'ils n'expriment pas, mais qui est le fruit d'un développement ultérieur de la Tradition. L'exégète doit se garder de ce danger.

A. L'interprétation dans la Tradition biblique

Les textes de la Bible sont l'expression de traditions religieuses qui existaient avant eux. La façon dont ils se rattachent à ces traditions est différente selon les cas, la créativité des auteurs se manifestant à des degrés divers. Dans la suite des temps, de multiples traditions ont conflué peu à peu pour former une grande tradition commune. La Bible est une manifestation privilégiée de ce processus, qu'elle a contribué à réaliser et dont elle continue à être régulatrice.

« L'interprétation dans la Tradition biblique » comporte une grande variété d'aspects. On peut entendre par cette expression la façon dont la Bible interprète les expériences humaines fondamentales ou les événements particuliers de l'histoire d'Israël, ou encore la manière dont les textes bibliques utilisent des sources, écrites ou orales, — dont certaines peuvent provenir d'autres religions ou cul-

tures, — en les ré-interprétant. Mais notre sujet étant l'interprétation *de la Bible*, nous ne voulons pas traiter ici de ces vastes questions, mais simplement proposer quelques observations sur l'interprétation des textes bibliques à l'intérieur de la Bible elle-même.

1. Relectures

Ce qui contribue à donner à la Bible son unité interne, unique en son genre, c'est le fait que les écrits bibliques postérieurs s'appuient souvent sur les écrits antérieurs. Ils y font allusion, en proposent des « relectures » qui développent de nouveaux aspects de sens, parfois très différents du sens primitif, ou encore ils s'y réfèrent explicitement, soit pour en approfondir la signification, soit pour en affirmer l'accomplissement.

C'est ainsi que l'héritage d'une terre, promis par Dieu à Abraham pour sa descendance (Gn 15,7.18), devient l'entrée dans le sanctuaire de Dieu (Ex 15,17), une participation au repos de Dieu (Ps 132,7-8) réservée aux vrais croyants (Ps 95,8-11; He 3,7–4,11) et, finalement, l'entrée dans le sanctuaire céleste (He 6,12.18-20), « héritage éternel » (He 9,15).

L'oracle du prophète Natan, qui promet à David une « maison », c'est-à-dire une succession dynastique, « stable pour toujours » (2 S 7,12-16), est rappelé à de nombreuses reprises (2 S 23,5; 1 R 2,4; 3,6; 1 Ch 17,11-14), spécialement dans les temps de détresse (Ps 89,20-38), non sans variations significatives, et il est prolongé par d'autres oracles (Ps 2,7-8; 110,1.4; Am 9,11; Is 7,13-14; Jr 23,5-6; etc.), dont certains annoncent le retour du règne de David lui-même (Os 3,5; Jr 30,9; Ez 34,24; 37,24-25; cf. Mc 11,10). Le règne promis devient universel (Ps 2,8; Dn 2,35.44; 7,14; cf. Mt 28,18). Il réalise en plénitude la vocation de l'homme (Gn 1,28; Ps 8,6-9; Sg 9,2-3; 10,2).

L'oracle de Jérémie sur les 70 années de châtiment méritées par Jérusalem et Juda (Jr 25,11-12; 29,10) est rappelé en 2 Ch 25,20-23, qui en constate la réalisation, mais il est cependant remédité, bien longtemps après, par l'auteur de Daniel, dans la conviction que cette parole de Dieu recèle encore un sens caché, qui doit jeter sa lumière sur la situation présente (Dn 9,24-27).

L'affirmation fondamentale de la justice rétributive de Dieu, qui récompense les bons et punit les méchants (Ps 1,1-6; 112,1-10; Lv 26,3-33; etc.), se heurte à l'expérience immédiate, qui souvent n'y correspond pas. L'Écriture laisse alors s'exprimer avec vigueur la protestation et la contestation (Ps 44; Jb 10,1-7; 13,3-28; 23-24)

et approfondit progressivement le mystère (Ps 37; Jb 38-42; Is 53; Sg 3–5).

2. Rapports entre Ancien Testament et Nouveau Testament

Les rapports intertextuels prennent une densité extrême dans les écrits du Niuveau Testament, tout pétris d'allusions à l'Ancien Testament et de citations explicites. Les auteurs du Nouveau Testament reconnaissent à l'Ancien Testament valeur de révélation divine. Ils proclament que cette révélation a trouvé son accomplissement dans la vie, l'enseignement et surtout la mort et la résurrection de Jésus, source de pardon et de vie éternelle. «Le Christ est mort pour nos péchés *selon les Écritures* et a été enseveli; il est ressuscité le troisième jour *selon les Écritures* et il est apparu...» (1 Co 15,3-5): tel est le noyau central de la prédication apostolique (1 Co 15,11).

Comme toujours, entre les Écritures et les événements qui les accomplissent, les rapports ne sont pas de simple correspondance matérielle, mais d'illumination réciproque et de progrès dialectique: on constate à la fois que les Écritures révèlent le sens des événements et que les événements révèlent le sens des Écritures, c'est-à-dire qu'ils obligent à renoncer à certains aspects de l'interprétation reçue, pour adopter une interprétation nouvelle.

Dès le temps de son ministère public, Jésus avait pris une position personnelle originale, différente de l'interprétation reçue à son époque, qui était celle «des scribes et des pharisiens» (Mt 5,20). Nombreux en sont les témoignages: les antithèses du Sermon sur la montagne (Mt 5,21-48), la liberté souveraine de Jésus dans l'observance du sabbat (Mc 2,27-28 et par.), sa façon de relativiser les préceptes de pureté rituelle (Mc 7,1-23 et par.), son exigence radicale, au contraire, en d'autres domaines (Mt 10,2-12 et par.; 10,17-27 et par.) et surtout son attitude d'accueil envers «les publicains et les pécheurs» (Mc 2,15-17 et par.). Ce n'était pas de sa part caprice de contestataire, mais, au contraire, fidélité plus profonde à la volonté de Dieu exprimée dans l'Écriture (cf. Mt 5,17; 9,13; Mc 7,8-13 et par.; 10,5-9 et par.).

La mort et la résurrection de Jésus ont poussé à l'extrême l'évolution commencée, en provoquant, sur certains points, une rupture complète, en même temps qu'une ouverture inattendue. La mort du Messie, «roi des Juifs» (Mc 15,26 et par.), a provoqué une transformation de l'interprétation terrestre des psaumes royaux et des oracles messianiques. Sa résurrection et sa glorification céleste comme

Fils de Dieu ont donné à ces mêmes textes une plénitude de sens inconcevable auparavant. Des expressions qui semblaient hyperboliques doivent désormais être prises à la lettre. Elles apparaissent comme préparées par Dieu pour exprimer la gloire du Christ Jésus, car Jésus est vraiment « Seigneur » (Ps 110,1) au sens le plus fort du terme (Ac 2,36; Ph 2,10-11; He 1,10-12); il est le Fils de Dieu (Ps 2,7; Mc 14,62; Rm 1,3-4), Dieu avec Dieu (Ps 45,7; He 1,8; Jn 1,1; 20,28); « son règne n'aura pas de fin » (Lc 1,32-33; cf. 1 Ch 17,11-14; Ps 45,7; He 1,8) et il est en même temps « prêtre pour l'éternité » (Ps 110,4; He 5,6-10; 7,23-24).

C'est à la lumière des événements de Pâques que les auteurs du Nouveau Testament ont relu l'Ancien Testament. L'Esprit Saint envoyé par le Christ glorifié (cf. Jn 15,26; 16,7) leur en a fait découvrir le sens spirituel. Ils ont été ainsi conduits à affirmer plus que jamais la valeur prophétique de l'Ancien Testament, mais aussi à relativiser fortement sa valeur d'institution salvifique. Ce second point de vue, qui apparaît déjà dans les évangiles (cf. Mt 11,11-13 et par.; 12,41-42 et par.; Jn 4,12-14; 5,37; 6,32), éclate avec vigueur dans certaines lettres pauliniennes ainsi que dans l'épître aux Hébreux. Paul et l'auteur de l'épître aux Hébreux démontrent que la Torah, en tant que révélation, annonce elle-même sa propre fin come système législatif (cf. Ga 2,14–5,1; Rm 3,20-21; He 7,11-19; 10,8-9). Il s'ensuit que les païens qui adhèrent à la foi au Christ n'ont pas à être soumis à tous les préceptes de la législation biblique, désormais réduite, dans son ensemble, au statut d'institution légale d'un peuple particulier. Mais ils ont à se nourrir de l'Ancien Testament comme Parole de Dieu, qui leur permet de mieux découvrir toutes les dimensions du mystère pascal dont ils vivent (cf. Lc 24,25-27.44-45; Rm 1,1-2).

A l'intérieur de la Bible chrétienne, les rapports entre Nouveau Testament et Ancien Testament ne manquent donc pas de complexité. Quand il s'agit de l'utilisation de textes particuliers, les auteurs du Nouveau Testament ont naturellement recours aux connaissances et aux procédés d'interprétation de leur époque. Exiger d'eux qu'ils se soient conformés aux méthodes scientifiques modernes serait un anachronisme. L'exégète doit bien plutôt acquérir la connaissance des procédés anciens, pour pouvoir interpréter correctement l'usage qui en est fait. Il est vrai, d'autre part, qu'il n'a pas à accorder une valeur absolue à ce qui est connaissance humaine limitée.

Il convient enfin d'ajouter qu'à l'intérieur du Nouveau Testament, comme déjà à l'intérieur de l'Ancien Testament, on observe la

juxtaposition de perspectives différentes et parfois en tension les unes avec les autres, par exemple sur la situation de Jésus (Jn 8,29; 16,32 et Mc 15,34) ou sur la valeur de la Loi mosaïque (Mt 5,17-19 et Rm 6,14) ou sur la nécessité des œuvres pour être justifié (Jc 2,24 et Rm 3,28; Ep 2,8-9). Une des caractéristiques de la Bible est précisément l'absence d'esprit de système et la présence, au contraire, de tensions dynamisantes. La Bible a accueilli plusieurs façons d'interpréter les mêmes événements ou de penser les mêmes problèmes. Elle invite ainsi à refuser le simplisme et l'étroitesse d'esprit.

3. Quelques conclusions

De ce qui vient d'être dit, on peut conclure que la Bible contient de nombreuses indications et suggestions sur l'art d'interpréter. La Bible est en effet, dès le début, elle-même interprétation. Ses textes ont été reconnus par les communautés de l'Ancienne Alliance et du temps apostolique comme expression valable de leur foi. C'est selon l'interprétation des communautés et en liaison avec celles-ci qu'ils ont été reconnus comme Écriture Sainte (ainsi, par ex., le Cantique des Cantiques a été reconnu comme Écriture Sainte en tant qu'appliqué à la relation entre Dieu et Israël). Au cours de la formation de la Bible, les écrits qui la composent ont été, en bien des cas, retravaillés et réinterprétés, pour répondre à des situations nouvelles, inconnues auparavant.

La façon d'interpréter les textes qui se manifeste dans l'Écriture Sainte suggère les observations suivantes:

Étant donné que l'Écriture Sainte est venue à l'existence sur la base d'un consensus de communautés croyantes qui ont reconnu dans son texte l'expression de la foi révélée, son interprétation elle-même doit être, pour la foi vivante des communautés ecclésiales, source de consensus sur les points essentiels.

Étant donné que l'expression de la foi, telle qu'on la trouvait dans l'Écriture Sainte reconnue de tous, a dû se renouveler continuellement pour faire face à des situations nouvelles, — ce qui explique les « relectures » de beaucoup de textes bibliques, — l'interprétation de la Bible doit également avoir un aspect de créativité et affronter les questions nouvelles, pour y répondre en partant de la Bible.

Étant donné que les textes de l'Écriture Sainte ont parfois des rapports de tension entre eux, l'interprétation doit nécessairement être plurielle. Aucune interprétation particulière ne peut épuiser le

sens de l'ensemble, qui est une symphonie à plusieurs voix. L'interprétation d'un texte particulier doit donc éviter d'être exclusiviste.

L'Écriture Sainte est en dialogue avec les communautés croyantes: elle est issue de leurs traditions de foi. Ses textes se sont développés en rapport avec ces traditions et ont contribué, réciproquement, à leur développement. Il s'ensuit que l'interprétation de l'Écriture se fait au sein de l'Église dans sa pluralité et son unité et dans sa tradition de foi.

Les traditions de foi formaient le milieu vital dans lequel s'est insérée l'activité littéraire des auteurs de l'Écriture Sainte. Cette insertion comprenait aussi la participation à la vie liturgique et à l'activité extérieure des communautés, à leur monde spirituel, à leur culture et aux péripéties de leur destinée historique. L'interprétation de l'Écriture Sainte exige donc, de manière semblable, la participation des exégètes à toute la vie et à toute la foi de la communauté croyante de leur temps.

Le dialogue avec l'Écriture Sainte dans son ensemble, et donc avec la compréhension de la foi propre à des époques antérieures, s'accompagne nécessairement d'un dialogue avec la génération présente. Cela entraîne l'établissement d'un rapport de continuité, mais aussi la constatation de différences. Il s'ensuit que l'interprétation de l'Écriture comporte un travail de vérification et de tri; elle reste en continuité avec les traditions exégétiques antérieures, dont elle conserve et prend à son compte beaucoup d'éléments, mais sur d'autres points, elle s'en détache, pour pouvoir progresser.

B. L'interprétation dans la Tradition de l'Église

L'Église, peuple de Dieu, a conscience d'être aidée par l'Esprit Saint dans sa compréhension et son interprétation des Écritures. Les premiers disciples de Jésus savaient qu'ils n'étaient pas en mesure de comprendre immédiatement en tous ses aspects la plénitude qu'ils avaient reçue. Ils faisaient l'expérience, dans leur vie de communauté menée avec persévérance, d'un approfondissement et d'une explication progressive de la révélation reçue. Ils reconnaissaient en cela l'influence et l'action de «l'Esprit de la vérité», que le Christ leur avait promis pour les guider vers la plénitude de la vérité (Jn 16,12-13). C'est ainsi également que l'Église va son chemin, soutenue par la promesse du Christ: «Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père

enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit» (Jn 14,26).

1. Formation du Canon

Guidée par le Saint Esprit et à la lumière de la Tradition vivante qu'elle a reçue, l'Église a discerné les écrits qui doivent être regardés comme Écriture Sainte en ce sens que, « ayant été écrits sous l'inspiration du Saint Esprit, ils ont Dieu pour auteur, ont été transmis comme tels à l'Église » (*Dei Verbum*, 11) et contiennent « la vérité que Dieu pour notre salut a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées » (*ibid.*).

Le discernement d'un « canon » des Saintes Écritures a été l'aboutissement d'un long processus. Les communautés de l'Ancienne Alliance (depuis des groupes particuliers, comme les cercles prophétiques ou le milieu sacerdotal, jusqu'à l'ensemble du peuple) ont reconnu dans un certain nombre de textes la Parole de Dieu qui suscitait leur foi et les guidait dans la vie; elles ont reçu ces textes comme un patrimoine à garder et à transmettre. Ainsi ces textes ont cessé d'être simplement l'expression de l'inspiration d'auteurs particuliers; ils sont devenus propriété commune du peuple de Dieu. Le Nouveau Testament atteste sa vénération pour ces textes sacrés, qu'il reçoit comme un précieux héritage transmis par le peuple juif. Il les regarde comme les « Écritures Saintes » (Rm 1,2), « inspirées » par l'Esprit de Dieu (2 Tm 3,16; cf. 2 P 1,20-21), qui « ne peuvent être abolies » (Jn 10,35).

A ces textes qui forment « l'Ancien Testament » (cf. 2 Co 3,14), l'Église a uni étroitement les écrits où elle a reconnu, d'une part, le témoignage authentique, provenant des apôtres (cf. Lc 1,2; 1 Jn 1,1-3) et garanti par l'Esprit Saint (cf. 1 P 1,12), sur « tout ce que Jésus s'était mis à enseigner » (Ac 1,1) et, d'autre part, les instructions données par les apôtres eux-mêmes et d'autres disciples pour constituer la communauté des croyants. Cette double série d'écrits a reçu, par la suite, le nom de « Nouveau Testament ».

Dans ce processus, de nombreux facteurs ont joué un rôle: la certitude que Jésus — et les apôtres avec lui — avait reconnu l'Ancien Testament comme Écriture inspirée et que son mystère pascal en constituait l'accomplissement; la conviction que les écrits du Nouveau Testament proviennent authentiquement de la prédication apostolique (ce qui n'implique pas qu'ils aient tous été composés par les apôtres eux-mêmes); la constatation de leur conformité avec la

règle de la foi et celle de leur usage dans la liturgie chrétienne; l'expérience, enfin, de leur accord avec la vie ecclésiale des communautés et de leur capacité de nourrir cette vie.

En discernant le canon des Écritures, l'Église discernait aussi et définissait sa propre identité, de sorte que les Écritures sont désormais un miroir dans lequel l'Église peut constamment redécouvrir son identité et vérifier, siècle après siècle, la façon dont elle répond sans cesse à l'évangile et dont elle se dispose elle-même à en être le moyen de transmission (cf. *Dei Verbum*, 7). Cela confère aux écrits canoniques une valeur salvifique et théologique complètement différente de celle d'autres textes anciens. Si ces derniers peuvent jeter beaucoup de lumière sur les origines de la foi, ils ne peuvent jamais se substituer à l'autorité des écrits considérés comme canoniques et donc fondamentaux pour l'intelligence de la foi chrétienne.

2. Exégèse patristique

Dès les premiers temps, on a compris que le même Esprit Saint, qui a poussé les auteurs du Nouveau Testament à mettre par écrit le message du salut (*Dei Verbum*, 7; 18), apporte également à l'Église une assistance continuelle pour l'interprétation de ses écrits inspirés (cf. Irénée, *Adv. Haer.* 3.24.1; cf. 3.1.1; 4.33.8; Origène, *De Princ.*, 2.7.2; Tertullien, *De Praescr.*, 22).

Les Pères de l'Église, qui ont eu un rôle particulier dans le processus de formation du canon, ont semblablement un rôle fondateur par rapport à la tradition vivante qui sans cesse accompagne et guide la lecture et l'interprétation que l'Église fait des Écritures (cf. *Providentissimus Deus, EB* 110-111; *Divino afflante Spiritu*, 28-30, *EB* 554; *Dei Verbum*, 23; PCB, *Instr. de Evang. histor.*, 1). Dans le courant de la grande Tradition, la contribution particulière de l'exégèse patristique consiste en ceci: elle a tiré de l'ensemble de l'Écriture les orientations de base qui ont donné forme à la tradition doctrinale de l'Église et elle a fourni un riche enseignement théologique pour l'instruction et la nourriture spirituelle des fidèles.

Chez les Pères de l'Église, la lecture de l'Écriture et son interprétation occupent une place considérable. En témoignent d'abord les œuvres directement liées à l'intelligence des Écritures, à savoir les homélies et les commentaires, mais aussi les œuvres de controverse et de théologie, où l'appel à l'Écriture sert d'argument principal.

Le lieu habituel de la lecture biblique est l'église, au cours de la liturgie. C'est pourquoi l'interprétation proposée est toujours de na-

ture théologique, pastorale et théologale, au service des communautés et des croyants individuels.

Les Pères considèrent la Bible avant tout comme le Livre de Dieu, ouvrage unique d'un unique auteur. Ils ne réduisent pas pour autant les auteurs humains à n'être que des instruments passifs et ils savent assigner à tel ou tel livre, individuellement pris, un but singulier. Mais leur type d'approche n'accorde qu'une faible attention au développement historique de la révélation. De nombreux Pères de l'Église présentent le *Logos*, Verbe de Dieu, comme auteur de l'Ancien Testament et affirment ainsi que toute l'Écriture a une portée christologique.

Sauf certains exégètes de l'École d'Antioche (Théodore de Mopsueste tout particulièrement), les Pères se sentent autorisés à prendre une phrase en dehors de son contexte pour y reconnaître une vérité révélée par Dieu. Dans l'apologétique face aux Juifs ou dans la controverse dogmatique avec d'autres théologiens, ils n'hésitent pas à s'appuyer sur des interprétations de ce genre.

Préoccupés avant tout par le souci de vivre de la Bible en communion avec leurs frères, les Pères se contentent souvent d'utiliser le texte biblique courant dans leur milieu. En s'intéressant méthodiquement à la Bible hébraïque, Origène est surtout animé par le souci d'argumenter face aux Juifs à partir de textes acceptables à ces derniers. En exaltant l'*hebraica veritas*, S. Jérôme fait figure de marginal.

Les Pères pratiquent de façon plus ou moins fréquente la méthode allégorique, afin de dissiper le scandale que pourraient ressentir certains chrétiens et les adversaires païens du christianisme devant tel ou tel passage de la Bible. Mais la littéralité et l'historicité des textes sont très rarement évacuées. Le recours des Pères à l'allégorie dépasse généralement le phénomène d'une adaptation à la méthode allégorique des auteurs païens.

Le recours à l'allégorie dérive aussi de la conviction que la Bible, livre de Dieu, a été donnée par lui à son peuple, l'Église. Rien ne doit être, en principe, laissé de côté comme désuet ou définitivement caduc. Dieu adresse un message toujours d'actualité à son peuple chrétien. Dans leurs explications de la Bible, les Pères mélangent et entrecroisent les interprétations typologiques et allégoriques d'une manière à peu près inextricable, toujours dans un but pastoral et pédagogique. Tout ce qui est écrit l'a été pour notre instruction (cf. 1 Co 10,11).

Persuadés qu'il s'agit du livre de Dieu, donc inépuisable, les Pères croient pouvoir interpréter tel passage selon tel schème allégorique, mais ils estiment que chacun reste libre de proposer autre chose, pourvu qu'il respecte l'analogie de la foi.

L'interprétation allégorique des Écritures qui caractérise l'exégèse patristique risque de dépayser l'homme moderne, mais l'expérience d'Église que cette exégèse exprime offre un apport toujours utile (cf. *Divino afflante Spiritu*, 31-32; *Dei Verbum*, 23). Les Pères apprennent à lire théologiquement la Bible au sein d'une Tradition vivante avec un authentique esprit chrétien.

3. Rôle des divers membres de l'Église dans l'interprétation

En tant que données à l'Église, les Écritures sont le trésor commun du corps complet des croyants: « La Sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Église. En s'attachant à lui, le peuple saint tout entier uni à ses pasteurs reste assidûment fidèle à l'enseignement des apôtres ... » (*Dei Verbum*, 10; cf. aussi 21). Il est vrai que la familiarité avec le texte des Écritures a été, parmi les fidèles, plus remarquable à certaines époques de l'histoire de l'Église qu'à d'autres. Mais les Écritures ont occupé une position de premier plan à tous les moments importants de renouveau dans la vie de l'Église, depuis le mouvement monastique des premiers siècles jusqu'à l'époque récente du Deuxième Concile du Vatican.

Ce même Concile enseigne que tous les baptisés, lorsqu'ils prennent part, dans la foi au Christ, à la célébration de l'Eucharistie, reconnaissent la présence du Christ aussi dans sa parole, « car c'est lui-même qui parle lorsque les Saintes Écritures sont lues à l'église » (*Sacrosanctum Concilium*, 7). A cette écoute de la parole ils apportent « le sens de la foi (*sensus fidei*) qui caractérise le Peuple (de Dieu) tout entier. (...) Grâce à ce sens de la foi qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, le Peuple de Dieu, sous la conduite du magistère sacré, qu'il suit fidèlement, reçoit, non pas une parole humaine, mais vraiment la Parole de Dieu (cf. 1 Th 2,13). Il s'attache indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes (cf. Jude 3), il l'approfondit correctement et l'applique à sa vie de manière plus complète » (*Lumen Gentium*, 12).

Ainsi donc tous les membres de l'Église ont un rôle dans l'interprétation des Écritures. Dans l'exercice de leur ministère pastoral, *les évêques*, en tant que successeurs des apôtres, sont les premiers té-

moins et garants de la tradition vivante dans laquelle les Écritures sont interprétées à chaque époque. « Éclairés par l'Esprit de vérité, ils ont à garder fidèlement la Parole de Dieu, à l'expliquer et à la répandre par leur prédication » (*Dei Verbum*, 9; cf. *Lumen Gentium*, 25). En tant que collaborateurs des évêques, *les prêtres* ont comme premier devoir la proclamation de la Parole (*Presbyterorum Ordinis*, 4). Ils sont dotés d'un charisme particulier pour l'interprétation de l'Écriture lorsque, transmettant, non leurs idées personnelles, mais la Parole de Dieu, ils appliquent la vérité éternelle de l'évangile aux circonstances concrètes de la vie (*ibid.*). Il appartient aux *prêtres et aux diacres*, surtout lorsqu'ils administrent les sacrements, de mettre en lumière l'unité que Parole et Sacrement forment dans le ministère de l'Église.

En tant que présidents de la communauté eucharistique et éducateurs de la foi, les ministres de la Parole ont pour tâche principale, non pas simplement de donner un enseignement, mais d'aider les fidèles à entendre et discerner ce que la Parole de Dieu leur dit au cœur lorsqu'ils écoutent et méditent les Écritures. C'est ainsi que l'ensemble de l'*Église locale*, selon le modèle d'Israël, peuple de Dieu (Ex 19,5-6), devient une communauté qui sait que Dieu lui parle (cf. Jn 6,45) et qui s'empresse de l'écouter avec foi, amour et docilité envers la Parole (Dt 6,4-6). De telles communautés, qui écoutent vraiment, deviennent dans leur milieu, à condition de rester toujours unies dans la foi et l'amour avec l'ensemble de l'Église, de vigoureux foyers d'évangélisation et de dialogue, ainsi que des agents de transformation sociale (*Evangelii Nuntiandi*, 57-58; CDF, *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération*, 69-70).

L'Esprit est aussi donné, bien sûr, *aux chrétiens individuellement*, de sorte que leurs cœurs puissent devenir « brûlants en eux » (cf. Lc 24,32), lorsqu'ils prient et font une étude priante des Écritures dans le contexte de leur vie personnelle. C'est pourquoi le Concile Vatican II a demandé avec insistance que l'accès aux Écritures soit facilité de toutes les façons possibles (*Dei Verbum*, 22; 25). Ce genre de lecture, il faut le noter, n'est jamais complètement privé, car le croyant lit et interprète toujours l'Écriture dans la foi de l'Église et il apporte ensuite à la communauté le fruit de sa lecture, pour enrichir la foi commune.

Toute la tradition biblique et, d'une manière plus notable, l'enseignement de Jésus dans les évangiles indiquent comme auditeurs privilégiés de la Parole de Dieu ceux que le monde considère comme

gens d'humble condition. Jésus a reconnu que des choses cachées aux savants et aux sages ont été révélées aux simples (Mt 11,25; Lc 10,21) et que le Royaume de Dieu appartient à ceux qui ressemblent aux enfants (Mc 10,14 et par.).

Dans la même ligne, Jésus a proclamé: « Heureux, vous les pauvres, parce que le Royaume de Dieu est à vous » (Lc 6,20; cf. Mt 5,3). Parmi les signes des temps messianiques se trouve la proclamation de la bonne nouvelle aux pauvres (Lc 4,18; 7,22; Mt 11,5; cf. CDF, *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération*, 47-48). Ceux qui, dans leur impuissance et leur privation de ressources humaines, se trouvent poussés à placer leur unique espoir en Dieu et sa justice ont une capacité d'écouter et d'interpréter la Parole de Dieu, qui doit être prise en compte par l'ensemble de l'Église et demande aussi une réponse au niveau social.

Reconnaissant la diversité des dons et des fonctions que l'Esprit met au service de la communauté, en particulier le don d'enseigner (1 Co 12,28-30; Rm 12,6-7; Ep 4,11-16), l'Église accorde son estime à ceux qui manifestent une capacité particulière de contribuer à la construction du Corps du Christ par leur compétence dans l'interprétation de l'Écriture (*Divino afflante Spiritu*, 46-48, *EB* 564-565; *Dei Verbum*, 23; PCB, *Instruction sur l'historicité des Évangiles*, Introd.). Bien que leurs travaux n'aient pas toujours obtenu les encouragements qu'on leur donne maintenant, les *exégètes* qui mettent leur savoir au service de l'Église se trouvent situés dans une riche tradition qui s'étend depuis les premiers siècles, avec Origène et Jérôme, jusqu'aux temps plus récents, avec le Père Lagrange et d'autres, et se prolonge jusqu'à nos jours. En particulier, la recherche du sens littéral de l'Écriture, sur lequel on insiste tant désormais, requiert les efforts conjugués de ceux qui ont des compétences en matière de langues anciennes, d'histoire et de culture, de critique textuelle et d'analyse des formes littéraires, et qui savent utiliser les méthodes de la critique scientifique. En plus de cette attention au texte dans son contexte historique originel, l'Église compte sur des exégètes animés par le même Esprit qui a inspiré l'Écriture, pour assurer qu'« un aussi grand nombre que possible de serviteurs de la Parole de Dieu soient en mesure de procurer effectivement au peuple de Dieu l'aliment des Écritures » (*Divino afflante Spiritu*, 24; 53-55; *EB* 551,567; *Dei Verbum*, 23; Paul VI, *Sedula Cura* [1971]). Un sujet de satisfaction est fourni à notre époque par le nombre croissant de *femmes exégètes*, qui apportent plus d'une fois, dans l'interprétation de

l'Écriture, des vues pénétrantes nouvelles et remettent en lumière des aspects qui étaient tombés dans l'oubli.

Si les Écritures, comme on l'a rappelé ci-dessus, sont le bien de l'Église entière et font partie de « l'héritage de foi », que tous, pasteurs et fidèles, « conservent, professent et mettent en pratique d'un commun effort », il reste vrai cependant que « la charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, transmise par l'Écriture ou par la Tradition, a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus Christ » (*Dei Verbum*, 10). Ainsi donc, en dernier recours, c'est le Magistère qui a la charge de garantir l'authenticité d'interprétation et d'indiquer, le cas échéant, que telle ou telle interprétation particulière est incompatible avec l'authentique évangile. Il s'acquitte de cette charge à l'intérieur de la *koinônia* du Corps, exprimant officiellement la foi de l'Église pour servir l'Église; il consulte à cet effet des théologiens, des exégètes et d'autres experts, dont il reconnaît la légitime liberté et avec qui il reste lié par une relation réciproque dans le but commun de « garder le peuple de Dieu dans la vérité qui rend libre » (CDF, *Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien*, 21).

C. La tâche de l'exégète

La tâche des exégètes catholiques comporte plusieurs aspects. C'est une tâche d'Église, car elle consiste à étudier et expliquer l'Écriture Sainte de façon à en mettre toutes les richesses à la disposition des pasteurs et des fidèles. Mais c'est en même temps une tâche scientifique, qui met l'exégète catholique en rapport avec ses collègues non catholiques et avec plusieurs secteurs de la recherche scientifique. D'autre part, cette tâche comprend à la fois le travail de recherche et celui d'enseignement. L'un comme l'autre aboutissent normalement à des publications.

1. Orientations principales

En s'appliquant à leur tâche, les exégètes catholiques ont à prendre en sérieuse considération le *caractère historique* de la révélation biblique. Car les deux Testaments expriment en paroles humaines, qui portent la marque de leur temps, la révélation historique que Dieu a faite, par divers moyens, de lui-même et de son dessein de salut. En conséquence, les exégètes ont à se servir de la méthode

historico-critique. Ils ne peuvent, toutefois, lui attribuer l'exclusivité. Toutes les méthodes pertinentes d'interprétation des textes sont habilitées à apporter leur contribution à l'exégèse de la Bible.

Dans leur travail d'interprétation, les exégètes catholiques ne doivent jamais oublier que ce qu'ils interprètent est la *Parole de Dieu*. Leur tâche commune n'est pas terminée lorqu'ils ont distingué les sources, défini les formes ou expliqué les procédés littéraires. Le but de leur travail n'est atteint que lorsqu'ils ont éclairé le sens du texte biblique comme parole actuelle de Dieu. A cet effet, ils doivent prendre en considération les diverses perspectives herméneutiques qui aident à percevoir l'actualité du message biblique et lui permettent de répondre aux besoins des lecteurs modernes des Écritures.

Les exégètes ont aussi à expliquer la portée christologique, canonique et ecclésiale des écrits bibliques.

La portée *christologique* des textes bibliques n'est pas toujours évidente; elle est à mettre en lumière chaque fois que c'est possible. Bien que le Christ ait établi la Nouvelle Alliance en son sang, les livres de la Première Alliance n'ont pas perdu leur valeur. Assumés dans la proclamation de l'évangile, ils acquièrent et manifestent leur pleine signification dans le «mystère du Christ» (Ep 3,4), dont ils éclairent les multiples aspects, tout en étant éclairés par lui. Ces livres, en effet, préparaient le peuple de Dieu à sa venue (cf. *Dei Verbum*, 14-16).

Bien que chaque livre de la Bible ait été écrit dans un but distinct et qu'il ait sa signification spécifique, il se manifeste porteur d'un sens ultérieur lorsqu'il devient une partie de l'ensemble *canonique*. La tâche des exégètes inclut donc l'explication de l'affirmation augustinienne: «Novum Testamentum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet» (cf. S. Augustin, *Quaest. in Hept.*, 2,73, CSEL 28,III,3, p. 141).

Les exégètes doivent aussi expliquer la relation qui existe entre la Bible et l'*Église*. La Bible est venue à l'existence dans des communautés croyantes. Elle exprime la foi d'Israël, puis celle des communautés chrétiennes primitives. Unie à la Tradition vivante, qui l'a précédée, l'accompagne et s'en nourrit (cf. *Dei Verbum*, 21), elle est le moyen privilégié dont Dieu se sert pour guider, maintenant encore, la construction et la croissance de l'Église en tant que Peuple de Dieu. Inséparable de la dimension eccésiale est l'ouverture œcuménique.

Du fait que la Bible exprime une offre de salut présentée par Dieu à tous les hommes, la tâche des exégètes comporte une dimension universelle, qui requiert une attention aux autres religions et aux attentes du monde actuel.

2. Recherche

La tâche exégétique est trop vaste pour pouvoir être menée à bien tout entière par un seul individu. Une division du travail s'impose, spécialement pour la *recherche*, qui requiert des spécialistes en différents domaines. Les inconvénients possibles de la spécialisation seront évités grâce à des efforts interdisciplinaires.

Il est très important pour le bien de l'Église entière et pour son rayonnement dans le monde moderne qu'un nombre suffisant de personnes bien formées soient consacrées à la recherche dans les différents secteurs de la science exégétique. Préoccupés par les besoins plus immédiats du ministère, les évêques et les supérieurs religieux sont souvent tentés de ne pas prendre assez au sérieux la responsabilité qui leur incombe de pourvoir à cette nécessité fondamentale. Mais une carence sur ce point expose l'Église à de graves inconvénients, car pasteurs et fidèles risquent alors de tomber à la merci d'une science exégétique étrangère à l'Église et privée de rapports avec la vie de la foi. En déclarant que «*l'étude* de la Sainte Écriture» doit être «comme l'âme de la Théologie» (*Dei Verbum*, 24), le 2e Concile du Vatican a montré toute l'importance de la recherche exégétique. Du même coup, il a aussi rappelé implicitement aux exégètes catholiques que leurs recherches ont avec la théologie un rapport essentiel, dont ils doivent se montrer conscients.

3. Enseignement

La déclaration du Concile fait également comprendre le rôle fondamental qui revient à l'*enseignement* de l'exégèse dans les Facultés de Théologie, les Séminaires et les Scolasticats. Il va de soi que le niveau des études ne sera pas uniforme dans ces différents cas. Il est souhaitable que l'enseignement de l'exégèse soit donné par des hommes et par des femmes. Plus technique dans les Facultés, cet enseignement aura une orientation plus directement pastorale dans les Séminaires. Mais il ne pourra jamais manquer d'une dimension intellectuelle sérieuse. Procéder autrement serait manquer de respect envers la Parole de Dieu.

Les professeurs d'exégèse doivent communiquer aux étudiants une profonde estime pour l'Écriture Sainte, en montrant combien elle mérite une étude attentive et objective, qui permette de mieux apprécier sa valeur littéraire, historique, sociale et théologique. Ils ne peuvent pas se contenter de transmettre une série de connaissances à enregistrer passivement, mais doivent donner une initiation aux méthodes exégétiques, en en expliquant les principales opérations pour rendre les étudiants capables de jugement personnel. Vu le temps limité dont on dispose, il convient d'utiliser alternativement deux façons d'enseigner: d'une part, au moyen d'exposés synthétiques, qui introduisent à l'étude de livres bibliques entiers et ne laissent de côté aucun secteur important de l'Ancien Testament ni du Nouveau; d'autre part, au moyen d'analyses approfondies de quelques textes bien choisis, qui soient en même temps une initiation à la pratique de l'exégèse. Dans l'un et l'autre cas, il faut veiller à ne pas être unilatéral, c'est-à-dire à ne se limiter ni à un commentaire spirituel dépourvu de base historico-critique, ni à un commentaire historico-critique dépourvu de contenu doctrinal et spirituel (Cf. *Divino afflante Spiritu, EB* 551-552; PCB, *De Sacra Scriptura recte docenda, EB* 598). L'enseignement doit montrer à la fois l'enracinement historique des écrits bibliques, leur aspect de parole personnelle du Père céleste qui s'adresse avec amour à ses enfants (cf. *Dei Verbum*, 21) et leur rôle indispensable dans le ministère pastoral (cf. 2 Tm 3,16).

4. Publications

Comme fruit de la recherche et complément de l'enseignement, les *publications* ont une fonction de grande importance pour le progrès et la diffusion de l'exégèse. De nos jours, la publication ne se réalise plus seulement par les textes imprimés, mais aussi par d'autres moyens, plus rapides et plus puissants (radio, télévision, techniques électroniques), dont il convient d'apprendre à se servir.

Les publications de haut niveau scientifique sont l'instrument principal de dialogue, de discussion et de coopération entre les chercheurs. Grâce à elles, l'exégèse catholique peut se maintenir en relation réciproque avec les autres milieux de la recherche exégétique ainsi qu'avec le monde savant en général.

A brève échéance, ce sont les autres publications qui rendent les plus grands services en s'adaptant à diverses catégories de lecteurs, depuis le public cultivé jusqu'aux enfants des catéchismes, en passant par les groupes bibliques, les mouvements apostoliques et les

congrégations religieuses. Les exégètes doués pour la vulgarisation font une œuvre extrêmement utile et féconde, indispensable pour assurer aux études exégétiques le rayonnement qu'elles doivent avoir. Dans ce secteur, la nécessité de l'actualisation du message biblique se fait sentir de façon plus pressante. Cela implique que les exégètes prennent en considération les légitimes exigences des personnes instruites et cultivées de notre temps et distinguent clairement, à leur intention, ce qui doit être regardé comme détail secondaire conditionné par l'époque, ce qu'il faut interpréter comme langage mythique et ce qu'il faut apprécier comme sens propre, historique et inspiré. Les écrits bibliques n'ont pas été composés en langage moderne, ni en style du XXe siècle. Les formes d'expression et les genres littéraires qu'ils utilisent dans leur texte hébreu, araméen ou grec, doivent être rendus intelligibles aux hommes et femmes d'aujourd'hui, qui, autrement, seraient tentés, soit de se désintéresser de la Bible, soit de l'interpréter de manière simpliste: littéraliste ou fantaisiste.

Dans toute la diversité de ses tâches, l'exégète catholique n'a pas d'autre but que le service de la Parole de Dieu. Son ambition n'est pas de substituer aux textes bibliques les résultats de son travail, qu'il s'agisse de la reconstitution de documents anciens utilisés par les auteurs inspirés ou d'une présentation moderne des dernières conclusions de la science exégétique. Son ambition est, au contraire, de mettre en plus grande lumière les textes bibliques eux-mêmes, en aidant à mieux les apprécier et à les comprendre avec toujours plus d'exactitude historique et de profondeur spirituelle.

D. Les rapports avec les autres disciplines théologiques

Étant elle-même une discipline théologique, « fides quaerens intellectum », l'exégèse entretient avec les autres disciplines de la théologie des relations étroites et complexes. D'une part, en effet, la théologie systématique a une influence sur la précompréhension avec laquelle les exégètes abordent les textes bibliques. Mais, d'autre part, l'exégèse fournit aux autres disciplines théologiques des données qui sont fondamentales pour celles-ci. Des rapports de dialogue s'établissent donc entre l'exégèse et les autres disciplines théologiques, dans le respect mutuel de leur spécificité.

1. Théologie et précompréhension des textes bibliques

Lorsqu'ils abordent les écrits bibliques, les exégètes ont nécessairement une précompréhension. Dans le cas de l'exégèse catholique, il s'agit d'une précompréhension basée sur des certitudes de foi: la Bible est un texte inspiré par Dieu et confié à l'Église pour susciter la foi et guider la vie chrétienne. Ces certitudes de foi n'arrivent pas aux exégètes à l'état brut, mais après avoir été élaborées dans la communauté ecclésiale par la réflexion théologique. Les exégètes sont donc orientés dans leur recherche par la réflexion des dogmaticiens sur l'inspiration de l'Écriture et sur la fonction de celle-ci dans la vie ecclésiale.

Mais réciproquement, le travail des exégètes sur les textes inspirés leur apporte une expérience dont les dogmaticiens doivent tenir compte pour mieux élucider la théologie de l'inspiration scripturaire et de l'interprétation ecclésiale de la Bible. L'exégèse suscite, en particulier, une conscience plus vive et plus précise du caractère historique de l'inspiration biblique. Elle montre que le processus de l'inspiration est historique, non seulement parce qu'il a pris place au cours de l'histoire d'Israël et de l'Église primitive, mais aussi parce qu'il s'est réalisé par la médiation de personnes humaines marquées chacune par son époque et qui, sous la conduite de l'Esprit, ont joué un rôle actif dans la vie du peuple de Dieu.

Par ailleurs, l'affirmation théologique du rapport étroit entre Écriture inspirée et Tradition de l'Église s'est trouvée confirmée et précisée grâce au développement des études exégétiques, qui a porté les exégètes à accorder une attention croissante à l'influence, sur les textes, du milieu vital où ils se sont formés (« Sitz im Leben »).

2. Exégèse et théologie dogmatique

Sans être leur unique *locus theologicus*, l'Écriture Sainte constitue la base privilégiée des études théologiques. Pour interpréter l'Écriture avec exactitude scientifique et précision, les théologiens ont besoin du travail des exégètes. De leur côté, les exégètes doivent orienter leurs recherches de telle façon que «l'étude de l'Écriture Sainte» puisse effectivement être « comme l'âme de la Théologie» (*Dei Verbum*, 24). A cet effet, il leur faut accorder une attention particulière au contenu religieux des écrits bibliques.

Les exégètes peuvent aider les dogmaticiens à éviter deux extrêmes: d'un côté, le dualisme, qui sépare complètement une vérité doc-

trinale de son expression linguistique, considérée comme n'ayant pas l'importance; de l'autre côté, le fondamentalisme, qui, confondant l'humain et le divin, considère comme vérité révélée même les aspects contingents des expressions humaines.

Pour éviter ces deux extrêmes, il faut distinguer sans séparer, et donc accepter une tension persistante. La Parole de Dieu s'est exprimée dans l'œuvre d'auteurs humains. Pensée et mots sont en même temps de Dieu et de l'homme, de sorte que tout dans la Bible vient à la fois de Dieu et de l'auteur inspiré. Il ne s'ensuit pas, toutefois, que Dieu ait donné une valeur absolue au conditionnement historique de son message. Celui-ci est susceptible d'être interprété et actualisé, c'est-à-dire d'être détaché, au moins partiellement, de son conditionnement historique passé pour être transplanté dans le conditionnement historique présent. L'exégète établit les bases de cette opération, que le dogmaticien continue, en prenant en considération les autres *loci theologici* qui contribuent au développement du dogme.

3. Exégèse et théologie morale

Des observations analogues peuvent être faites sur les rapports entre exégèse et théologie morale. Aux récits concernant l'histoire du salut, la Bible unit étroitement de multiples instructions sur la conduite à tenir: commandements, interdits, prescriptions juridiques, exhortations et invectives prophétiques, conseils des sages. Une des tâches de l'exégèse consiste à préciser la portée de cet abondant matériau et à préparer ainsi le travail des moralistes.

Cette tâche n'est pas simple, car souvent les textes bibliques ne se soucient pas de distinguer préceptes moraux universels, prescriptions de pureté rituelle et ordonnances juridiques particulières. Tout est mis ensemble. D'autre part, la Bible reflète une évolution morale considérable, qui trouve son achèvement dans le Nouveau Testament. Il ne suffit donc pas qu'une certaine position en matière de morale soit attestée dans l'Ancien Testament (par ex. la pratique de l'esclavage ou du divorce, ou celle des exterminations en cas de guerre), pour que cette position continue à être valable. Un discernement doit être effectué, qui fasse entrer en ligne de compte le nécessaire progrès de la conscience morale. Les écrits de l'Ancien Testament contiennent des éléments «imparfaits et caducs» (*Dei Verbum*, 15), que la pédagogie divine ne pouvait pas éliminer d'emblée. Le Nouveau Testament lui-même n'est pas facile à interpréter dans le domaine de la morale, car il s'exprime souvent de façon imagée, ou pa-

radoxale, ou même provocatrice, et le rapport des chrétiens avec la Loi juive y fait l'objet d'âpres controverses.

Les moralistes sont donc fondés à poser aux exégètes beaucoup de questions importantes, qui stimuleront leurs recherches. En plus d'un cas, la réponse pourra être qu'aucun texte biblique ne traite explicitement le problème envisagé. Mais même alors, le témoignage de la Bible, compris dans son vigoureux dynamisme d'ensemble, ne peut manquer d'aider à définir une orientation féconde. Sur les points les plus importants la morale du Décalogue reste fondamentale. L'Ancien Testament contient déjà les principes et les valeurs qui commandent un agir pleinement conforme à la dignité de la personne humaine, créée «à l'image de Dieu» (Gn 1,27). Le Nouveau Testament met ces principes et ces valeurs en plus grande lumière, grâce à la révélation de l'amour de Dieu dans le Christ.

4. Points de vue différents et interaction nécessaire

Dans son document de 1988 sur l'interprétation des dogmes, la Commission Théologique Internationale a rappelé que, dans les temps modernes, un conflit a éclaté entre exégèse et théologie dogmatique; elle observe ensuite les apports positifs de l'exégèse moderne à la théologie systématique (*L'interprétation des dogmes*, 1988, C.I,2). Pour plus de précision, il est utile d'ajouter que le conflit a été provoqué par l'exégèse libérale. Entre l'exégèse catholique et la théologie dogmatique, il n'y a pas eu conflit généralisé, mais seulement des moments de forte tension. Il est vrai, toutefois, que la tension peut dégénérer en conflit, si, de part et d'autre, on durcit de légitimes différences de points de vue, jusqu'à les transformer en oppositions irréductibles.

Les points de vue, en effet, sont différents et doivent l'être. La tâche première de l'exégèse est de discerner avec précision le sens des textes bibliques dans leur contexte propre, c'est-à-dire d'abord dans leur contexte littéraire et historique particulier et ensuite dans le contexte du canon des Écritures. En accomplissant cette tâche, l'exégète met en lumière le sens théologique des textes, lorsque ceux-ci ont une portée de cette nature. Une relation de continuité est ainsi rendue possible entre l'exégèse et la réflexion théologique ultérieure. Mais le point de vue n'est pas le même, car la tâche de l'exégète est fondamentalement historique et descriptive et elle se limite à l'interprétation de la Bible.

Le dogmaticien, lui, accomplit une œuvre plus spéculative et plus systématique. Pour cette raison, il ne s'intéresse vraiment qu'à certains textes et à certains aspects de la Bible et, par ailleurs, il prend en considération beaucoup d'autres données qui ne sont pas bibliques, — écrits patristiques, définitions conciliaires, autres documents du magistère, liturgie, — ainsi que des systèmes philosophiques et la situation culturelle, sociale et politique contemporaine. Sa tâche n'est pas simplement d'interpréter la Bible, mais de viser à une compréhension pleinement réfléchie de la foi chrétienne dans toutes ses dimensions et spécialement dans son rapport décisif avec l'existence humaine.

A cause de son orientation spéculative et systématique, la théologie a souvent cédé à la tentation de considérer la Bible comme un réservoir de *dicta probantia* destinés à confirmer des thèses doctrinales. De nos jours, les dogmaticiens ont acquis une plus vive conscience de l'importance du contexte littéraire et historique pour l'interprétation correcte des textes anciens et ils recourent davantage à la collaboration des exégètes.

En tant que Parole de Dieu mise par écrit, la Bible a une richesse de signification qui ne peut être complètement captée ni emprisonnée dans aucune théologie systématique. Une des fonctions principales de la Bible est celle de lancer de sérieux défis aux systèmes théologiques et de rappeler continuellement l'existence d'importants aspects de la révélation divine et de la réalité humaine qui ont parfois été oubliés ou négligés dans les efforts de réflexion systématique. Le renouvellement de la méthodologie exégétique peut contribuer à cette prise de conscience.

Réciproquement, l'exégèse doit se laisser éclairer par la recherche théologique. Celle-ci stimulera à poser aux textes des questions importantes et à mieux découvrir toute leur portée et leur fécondité. L'étude scientifique de la Bible ne peut pas s'isoler de la recherche théologique, ni de l'expérience spirituelle et du discernement de l'Église. L'exégèse produit ses meilleurs fruits lorsqu'elle s'effectue dans le contexte de la foi vivante de la communauté chrétienne, qui est orientée vers le salut du monde entier.

IV. Interprétation de la Bible dans la vie de l'Église

Tâche particulière des exégètes, l'interprétation de la Bible ne leur appartient pas pour autant en monopole, car elle comporte, dans l'Église, des aspects qui vont au-delà de l'analyse scientifique des textes. L'Église, en effet, ne considère pas la Bible simplement comme un ensemble de documents historiques concernant ses origines; elle l'accueille comme Parole de Dieu qui s'adresse à elle, et au monde entier, dans le temps présent. Cette conviction de foi a pour conséquence la pratique de l'actualisation et de l'inculturation du message biblique, ainsi que les divers modes d'utilisation des textes inspirés, dans la liturgie, la «Lectio divina», le ministère pastoral et le mouvement œcuménique.

A. Actualisation

Déjà à l'intérieur de la Bible elle-même, — nous l'avons noté dans le chapitre précédent, — on peut constater la pratique de l'actualisation: des textes plus anciens ont été relus à la lumière de circonstances nouvelles et appliqués à la situation présente du Peuple de Dieu. Basée sur les mêmes convictions, l'actualisation continue nécessairement à être pratiquée dans les communautés croyantes.

1. Principes

Les principes qui fondent la pratique de l'actualisation sont les suivants:

L'actualisation est possible, car la plénitude de sens du texte biblique lui donne valeur pour toutes les époques et toutes les cultures (cf. Is 40,8; 66,18-21; Mt 28,19-20). Le message biblique peut à la fois relativiser et féconder les systèmes de valeurs et les normes de comportement de chaque génération.

L'actualisation est nécessaire, car, bien que leur message ait une valeur durable, les textes de la Bible ont été rédigés en fonction de circonstances passées et dans un langage conditionné par diverses époques. Pour manifester la portée qu'ils ont pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui, il est nécessaire d'appliquer leur message aux circonstances présentes et de l'exprimer dans un langage adapté à l'époque actuelle. Cela présuppose un effort herméneutique qui vise à discerner à travers le conditionnement historique les points essentiels du message.

L'actualisation doit constamment tenir compte des rapports complexes qui existent, dans la Bible chrétienne, entre le Nouveau Testament et l'Ancien, du fait que le Nouveau se présente à la fois comme accomplissement et dépassement de l'Ancien. L'actualisation s'effectue en conformité avec l'unité dynamique ainsi constituée.

L'actualisation se réalise grâce au dynamisme de la tradition vivante de la communauté de foi. Celle-ci se situe explicitement dans le prolongement des communautés où l'Écriture a pris naissance et a été conservée et transmise. Dans l'actualisation, la tradition remplit un double rôle: elle procure, d'une part, une protection contre les interprétation aberrantes; elle assure, d'autre part, la transmission du dynamisme originel.

Actualisation ne signifie donc pas manipulation des textes. Il ne s'agit pas de projeter sur les écrits bibliques des opinions ou des idéologies nouvelles, mais de rechercher sincèrement la lumière qu'ils contiennent pour le temps présent. Le texte de la Bible a autorité en tous temps sur l'Église chrétienne et, bien que des siècles se soient écoulés depuis les temps de sa composition, il garde son rôle de guide privilégié qu'on ne peut manipuler. Le magistère de l'Église « n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il la sert, n'enseignant que se qui fut transmis; par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit Saint, il l'écoute avec amour, la garde saintement et l'explique avec fidélité » (*Dei Verbum*, 10).

2. Méthodes

En partant de ces principes, on peut utiliser diverses méthodes d'actualisation.

L'actualisation, pratiquée déjà à l'intérieur de la Bible, a été poursuivie ensuite dans la Tradition juive au moyen de procédés qu'on peut observer dans les Targoumim et les Midrashim: recherche de passages parallèles (*gezérah shawah*), modification dans la lecture du texte (*'al tiqrey*), adoption d'un second sens (*tartey mishma'*), etc.

De leur côté, les Pères de l'Église se sont servis de la typologie et de l'allégorie pour actualiser les textes bibliques d'une manière adaptée à la situation des chrétiens de leur temps.

A notre époque, l'actualisation doit tenir compte de l'évolution des mentalités et du progrès des méthodes d'interprétation.

L'actualisation présuppose une exégèse correcte du texte, qui en détermine le *sens littéral*. Si la personne qui actualise n'a pas elle-

même une formation exégétique, elle doit recourir à de bons guides de lecture, qui permettent de bien orienter l'interprétation.

Pour mener à bien l'actualisation, l'interprétation de l'Écriture par l'Écriture est la méthode la plus sûre et la plus féconde, spécialement dans le cas des textes d'Ancien Testament qui ont été relus dans l'Ancien Testament lui-même (par ex. la manne d'Ex 16 en Sg 16,20-29) et/ou dans le Nouveau Testament (Jn 6). L'actualisation d'un texte biblique dans l'existence chrétienne ne peut se faire correctement sans une mise en rapport avec le mystère du Christ et de l'Église. Il ne serait pas normal, par exemple, de proposer à des chrétiens, comme modèles pour une lutte de libération, uniquement des épisodes d'Ancien Testament (Exode, 1-2 Maccabées).

Inspirée des philosophies herméneutiques, l'opération herméneutique comporte ensuite trois étapes: 1° Écouter la Parole à partir de la situation présente; 2° Discerner les aspects de la situation présente que le texte biblique éclaire ou met en question; 3° Tirer de la plénitude de sens du texte biblique les éléments susceptibles de faire évoluer la situation présente d'une manière féconde, conforme à la volonté salvifique de Dieu dans le Christ.

Grâce à l'actualisation, la Bible vient éclairer de multiples problèmes actuels, par exemple: la question des ministères, la dimension communautaire de l'Église, l'option préférentielle pour les pauvres, la théologie de la libération, la condition de la femme. L'actualisation peut aussi être attentive à des valeurs de plus en plus reconnues par la conscience moderne comme les droits de la personne, la protection de la vie humaine, la préservation de la nature, l'aspiration à la paix universelle.

3. Limites

Pour rester en accord avec la vérité salvifique exprimée dans la Bible, l'actualisation doit respecter certaines limites et se garder de possibles déviations.

Bien que toute lecture de la Bible soit forcément sélective, les *lectures tendancieuses* sont à écarter, c'est-à-dire celles qui, au lieu d'être dociles au texte, ne font qu'utiliser celui-ci à des fins étroites (comme c'est le cas dans l'actualisation faite par des sectes, celle des Témoins de Jéhovah, par exemple).

L'actualisation perd toute validité, si elle se base sur des *principes théoriques* qui sont *en désaccord* avec les orientations fondamen-

tales du texte de la Bible, comme, par exemple, le rationalisme opposé à la foi ou le matérialisme athée.

Il faut proscrire aussi, évidemment, toute actualisation orientée dans un sens contraire à *la justice et à la charité évangéliques*, celles, par exemple, qui voudraient baser sur des textes bibliques la ségrégation raciale, l'antisémitisme ou le sexisme, masculin ou féminin. Une attention spéciale est nécessaire, selon l'esprit du Concile Vatican II (*Nostra Aetate*, 4), pour éviter absolument d'actualiser certains textes du Nouveau Testament dans un sens qui pourrait provoquer ou renforcer des attitudes défavorables envers les Juifs. Les événements tragiques du passé doivent pousser, au contraire, à rappeler sans cesse que, selon le Nouveau Testament, les Juifs restent «aimés» de Dieu, «car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance» (Rm 11,28-29).

Les déviations seront évitées, si l'actualisation part d'une correcte interprétation du texte et s'effectue dans le courant de la Tradition vivante, sous la conduite du Magistère ecclésial.

De toute façon, les risques de déviation ne peuvent pas constituer une objection valable contre l'accomplissement d'une tâche nécessaire, celle de faire parvenir le message de la Bible jusqu'aux oreilles et au cœur de notre génération.

B. Inculturation

A l'effort d'actualisation, qui permet à la Bible de rester féconde à travers la diversité des temps, correspond, pour la diversité des lieux, l'effort d'inculturation, qui assure l'enracinement du message biblique dans les terrains les plus divers. Cette diversité n'est d'ailleurs jamais totale. Toute culture authentique, en effet, est porteuse, à sa manière, de valeurs universelles fondées par Dieu.

Le fondement théologique de l'inculturation est la conviction de foi que la Parole de Dieu transcende les cultures dans lesquelles elle a été exprimée et a la capacité de se propager dans les autres cultures, de façon à atteindre toutes les personnes humaines dans le contexte culturel où elles vivent. Cette conviction découle de la Bible elle-même, qui, dès le livre de la Genèse, prend une orientation universelle (Gn 1,27-28), la maintient ensuite dans la bénédiction promise à tous les peuples grâce à Abraham et à sa descendance (Gn 12,3; 18,18) et la confirme définitivement en étendant à «toutes les nations» l'évangélisation chrétienne (Mt 28,18-20; Rm 4,16-17; Ep 3,6).

La première étape de l'inculturation consiste à *traduire* en une autre langue l'Écriture inspirée. Cette étape a été franchie dès le temps de l'Ancien Testament, lorsqu'on a traduit le texte hébreu de la Bible oralement en araméen (Ne 8,8.12) et, plus tard, par écrit en grec. Une traduction, en effet, est toujours plus qu'une simple transcription du texte original. Le passage d'une langue à une autre comporte nécessairement un changement de contexte culturel: les concepts ne sont pas identiques et la portée des symboles est différente, car ils mettent en rapport avec d'autres traditions de pensée et d'autres façons de vivre.

Écrit en grec, le Nouveau Testament est marqué tout entier par un dynamisme d'inculturation, car il transpose dans la culture judéo-hellénistique le message palestinien de Jésus, manifestant par là même une claire volonté de dépasser les limites d'un milieu culturel unique.

Étape fondamentale, la traduction des textes bibliques ne peut cependant pas suffire à assurer une véritable inculturation. Celle-ci doit se continuer grâce à une *interprétation* qui mette le message biblique en rapport plus explicite avec les façons de sentir, de penser, de vivre et de s'exprimer propres à la culture locale. De l'interprétation, on passe ensuite à d'autres étapes de l'inculturation, qui aboutissent à la formation d'une culture locale chrétienne, s'étendant à toutes les dimensions de l'existence (prière, travail, vie sociale, coutumes, législation, sciences et arts, réflexion philosophique et théologique). La Parole de Dieu est, en effet, une semence, qui tire de la terre où elle se trouve les éléments utiles à sa croissance et à sa fécondité (cf. *Ad Gentes*, 22). En conséquence, les chrétiens doivent chercher à discerner « quelles richesses Dieu, dans sa générosité, a dispensées aux nations; ils doivent en même temps s'efforcer d'éclairer ces richesses de la lumière évangélique, de les libérer, de les ramener sous l'autorité du Dieu Sauveur » (*Ad Gentes*, 11).

Il ne s'agit pas, on le voit, d'un processus à sens unique, mais d'une « mutuelle fécondation ». D'une part, les richesses contenues dans les diverses cultures permettent à la Parole de Dieu de produire de nouveaux fruits et, d'autre part, la lumière de la Parole de Dieu permet d'opérer un tri dans ce qu'apportent les cultures, pour rejeter les éléments nuisibles et favoriser le développement des éléments valables. L'entière fidélité à la personne du Christ, au dynamisme de son mystère pascal et à son amour pour l'Église fait éviter deux solu-

tions fausses: celle de l'« adaptation » superficielle du message et celle de la confusion syncrétiste (cf. *Ad Gentes*, 22).

Dans l'Orient et l'Occident chrétiens, l'inculturation de la Bible s'est effectuée depuis les premiers siècles et a manifesté une grande fécondité. On ne peut, cependant, jamais la considérer comme terminée. Elle est à reprendre constamment, en rapport avec la continuelle évolution des cultures. Dans les pays d'évangélisation plus récente, le problème se pose en termes différents. Les missionnaires, en effet, apportent inévitablement la Parole de Dieu sous la forme où elle s'est inculturée dans leur pays d'origine. De gros efforts doivent être réalisés par les nouvelles Églises locales pour passer de cette forme étrangère d'inculturation de la Bible à une autre forme, qui corresponde à la culture de leur propre pays.

C. Usage de la Bible

1. Dans la liturgie

Dès les débuts de l'Église, la lecture des Écritures a fait partie intégrante de la liturgie chrétienne, héritière pour une part de la liturgie synagogale. Aujourd'hui encore, c'est surtout par la liturgie que les chrétiens entrent en contact avec les Écritures, en particulier lors de la célébration eucharistique du dimanche.

En principe, la liturgie, et spécialement la liturgie sacramentelle, dont la célébration eucharistique constitue le sommet, réalise l'actualisation la plus parfaite des textes bibliques, car elle en situe la proclamation au milieu de la communauté des croyants réunie autour du Christ pour s'approcher de Dieu. Le Christ est alors « présent dans sa parole, puisque c'est lui-même qui parle lorsque les Saintes Écritures sont lues à l'église » (*Sacrosanctum Concilium*, 7). Le texte écrit redevient ainsi parole vivante.

La réforme liturgique décidée par le 2e Concile du Vatican s'est efforcée de présenter aux catholiques une plus riche nourriture biblique. Les trois cycles de lectures des messes dominicales accordent une place privilégiée aux évangiles, de façon à bien mettre en lumière le mystère du Christ comme principe de notre salut. Mettant régulièrement un texte d'Ancien Testament en rapport avec le texte de l'évangile, ce cycle suggère souvent pour l'interprétation scripturaire les voies de la typologie. Celle-ci, on le sait, n'est pas la seule lecture possible.

L'homélie, qui actualise plus explicitement la Parole de Dieu, fait partie intégrante de la liturgie. Nous en reparlerons plus loin, à propos du ministère pastoral.

Le lectionnaire, issu des directives du concile (*Sacrosanctum Concilium*, 35), devait permettre une lecture de la Sainte Écriture «plus abondante, plus variée et plus adaptée». Dans son état actuel, il ne répond qu'en partie à cette orientation. Toutefois son existence a eu d'heureux effets œcuméniques. En certains pays, il a aussi fait mesurer le manque de familiarité des catholiques avec l'Écriture.

La liturgie de la Parole, est un élément décisif dans la célébration de chacun des sacrements de l'Église; elle ne consiste pas en une simple succession de lectures, car elle doit comporter également des temps de silence et de prière. Cette liturgie, en particulier la liturgie des Heures, puise dans le livre des Psaumes pour faire prier la communauté chrétienne. Hymnes et prières sont toutes imprégnées du langage biblique et de sa symbolique. C'est dire combien il est nécessaire que la participation à la liturgie soit préparée et accompagnée par une pratique de la lecture de l'Écriture.

Si dans les lectures «Dieu adresse la parole à son peuple» (*Missel romain*, n. 33), la liturgie de la Parole exige un grand soin tant pour la proclamation des lectures que pour leur interprétation. Il est donc souhaitable que la formation des futurs présidents d'assemblées et de ceux qui les entourent tienne compte des exigences d'une liturgie de la Parole de Dieu fortement renouvelée. Ainsi, grâce aux efforts de tous, l'Église poursuivra la mission qui lui a été confiée «de prendre le pain de vie sur la table de la Parole de Dieu comme sur celle du Corps du Christ pour l'offrir aux fidèles» (*Dei Verbum*, 21).

2. La Lectio divina

La *Lectio divina* est une lecture, individuelle ou communautaire, d'un passage plus ou moins long de l'Écriture accueillie comme Parole de Dieu et se développant sous la motion de l'Esprit en méditation, prière et contemplation.

Le souci d'une lecture régulière, voire quotidienne, de l'Écriture correspond à une pratique ancienne dans l'Église. Comme pratique collective, elle est attestée au IIIe s., à l'époque d'Origène; celui-ci faisait l'homélie à partir d'un texte de l'Écriture lu en continu durant la semaine. Il existait alors des assemblées quotidiennes consacrées à la lecture et à l'explication de l'Écriture. Cette pratique, qui fut

abandonnée par la suite, ne rencontrait pas toujours un grand succès auprès des chrétiens (Origène, *Hom. Gen.* X,1).

La *Lectio divina* comme pratique surtout individuelle est attestée en milieu monastique à haute époque. A la période contemporaine, une Instruction de la Commission Biblique approuvée par le pape Pie XII l'a recommandée à tous les clercs, tant séculiers que réguliers (*De Scriptura sacra*, 1950; *EB* 592). L'insistance sur la *Lectio divina* sous son double aspect, individuel et communautaire, est donc redevenue actuelle. Le but recherché est de susciter et d'alimenter « un amour effectif et constant » de la Sainte Écriture, source de vie intérieure et de fécondité apostolique (*EB* 591 et 567), de favoriser aussi une meilleure intelligence de la liturgie et d'assurer à la Bible une place plus importante dans les études théologiques et dans la prière.

La Constitution conciliaire *Dei Verbum* (n. 25) insiste également sur une lecture assidue des Écritures pour les prêtres et les religieux. En outre, — et c'est une nouveauté, — elle invite aussi « tous les fidèles du Christ » à acquérir « par une fréquente lecture des Écritures divines "l'éminente connaissance de Jésus Christ" (Ph 3,8) ». Divers moyens sont proposés. A côté d'une lecture individuelle, une lecture en groupe est suggérée. Le texte conciliaire souligne que la prière doit accompagner la lecture de l'Écriture, car elle est la réponse à la Parole de Dieu rencontrée dans l'Écriture sous l'inspiration de l'Esprit. De nombreuses initiatives pour une lecture communautaire ont été prises dans le peuple chrétien et on ne peut qu'encourager ce désir d'une meilleure connaissance de Dieu et de son dessein de salut en Jésus Christ à travers les Écritures.

3. Dans le ministère pastoral

Recommandé par *Dei Verbum* (n. 24), le recours fréquent à la Bible dans le ministère pastoral prend diverses formes suivant le genre d'herméneutique dont se servent les pasteurs et que peuvent comprendre les fidèles. On peut distinguer trois situations principales: la catéchèse, la prédication et l'apostolat biblique. De nombreux facteurs interviennent, en rapport avec le niveau général de vie chrétienne.

L'explication de la Parole de Dieu dans la *catéchèse*, — *Sacros. Conc.*, 35; *Direct. catéch. gén.*, 1971, 16, — a comme première source l'Écriture Sainte, qui, expliquée dans le contexte de la Tradition, fournit le point de départ, le fondement et la norme de l'enseigne-

ment catéchétique. Un des but de la catéchèse devrait être d'introduire à une juste compréhension de la Bible et à sa lecture fructueuse, qui permette de découvrir la vérité divine qu'elle contient et qui suscite une réponse, la plus généreuse possible, au message que Dieu adresse par sa parole à l'humanité.

La catéchèse doit partir du contexte historique de la révélation divine pour présenter personnages et événements de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament à la lumière du dessein de Dieu.

Pour passer du texte biblique à sa signification de salut pour le temps présent, on utilise des herméneutiques variées, qui inspirent divers genres de commentaires. La fécondité de la catéchèse dépend de la valeur de l'herméneutique employée. Le danger existe de se contenter d'un commentaire superficiel, qui en reste à une considération chronologique de la succession des événements et des personnages de la Bible.

La catéchèse ne peut évidemment exploiter qu'une faible partie des textes bibliques. En général, elle utilise surtout les récits, aussi bien dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien Testament. Elle insiste sur le Décalogue. Elle doit veiller à employer également les oracles des prophètes, l'enseignement sapientiel et les grands discours évangéliques comme le Sermon sur la montagne.

La présentation des évangiles doit se faire de façon à provoquer une rencontre avec le Christ, qui donne la clé de toute la révélation biblique et transmet l'appel de Dieu, auquel chacun doit répondre. La parole des prophètes et celle des «serviteurs de la Parole» (Lc 1,2) doivent apparaître comme adressées maintenant aux chrétiens.

Des remarques analogues s'appliquent au ministère de la *prédication*, qui doit tirer des textes anciens une nourriture spirituelle adaptée aux besoins actuels de la communauté chrétienne.

Actuellement, ce ministère s'exerce surtout à la fin de la première partie de la célébration eucharistique, par l'*homélie* qui suit la proclamation de la Parole de Dieu.

L'explication qu'on donne des textes bibliques au cours de l'homélie ne peut entrer dans beaucoup de détails. Il convient donc de mettre en lumière les apports principaux de ces textes, ceux qui sont les plus éclairants pour la foi et les plus stimulants pour le progrès de la vie chrétienne, communautaire ou personnelle. En présentant ces apports, il faut faire œuvre d'actualisation et d'inculturation, selon ce qui a été dit plus haut. A cet effet, des principes herméneutiques valables sont nécessaires. Un manque de préparation en ce do-

maine a pour conséquence qu'on est tenté de renoncer à approfondir les lectures bibliques et qu'on se contente de moraliser ou de parler de questions actuelles, sans les éclairer par la Parole de Dieu.

En divers pays, des publications ont été réalisées, avec l'aide d'exégètes, pour aider les responsables pastoraux à interpréter correctement les lectures bibliques de la liturgie et à les actualiser de façon valable. Il est souhaitable que de semblables efforts se généralisent.

Une insistance unilatérale sur les obligations qui s'imposent aux croyants est assurément à éviter. Le message biblique doit conserver son caractère principal de bonne nouvelle du salut offert par Dieu. La prédication fera œuvre plus utile et plus conforme à la Bible si elle aide d'abord les fidèles à «connaître le don de Dieu» (Jn 4,10), tel qu'il est révélé dans l'Écriture, et à comprendre de façon positive les exigences qui en découlent.

L'apostolat biblique a comme objectif de faire connaître la Bible comme Parole de Dieu et source de vie. En premier lieu, il favorise la traduction de la Bible dans les langues les plus diverses et la diffusion de ses traductions. Il suscite et soutient de nombreuses initiatives; formation de groupes bibliques, conférences sur la Bible, semaines bibliques, publication de revues et de livres, etc.

Une importante contribution est apportée par des associations et des mouvements ecclésiaux, qui mettent au premier plan la lecture de la Bible dans une perspective de foi et d'engagement chrétien. De nombreuses «communautés de base» centrent sur la Bible leurs réunions et se proposent un triple objectif: connaître la Bible, construire la communauté et servir le peuple. Ici aussi, l'aide des exégètes est utile pour éviter des actualisations mal fondées. Mais il y a lieu de se réjouir de voir la Bible prise en mains par d'humbles gens, des pauvres, qui peuvent apporter à son interprétation et à son actualisation une lumière plus pénétrante, du point de vue spirituel, que celle qui vient d'une science sûre d'elle-même (cf. Mt 11,25).

L'importance toujours croissante des moyens de communication de masse («mass-media»), presse, radio, télévision, exige que l'annonce de la Parole de Dieu et la connaissance de la Bible soient propagées activement par ses moyens. Les aspects très particuliers de ceux-ci et, d'autre part, leur influence sur de vastes publics requièrent pour leur utilisation une préparation spécifique, qui permette d'éviter les improvisations pitoyables ainsi que les effets spectaculaires de mauvais aloi.

Qu'il s'agisse de catéchèse, de prédication ou d'apostolat biblique, le texte de la Bible doit toujours être présenté avec le respect qu'il mérite.

4. Dans l'œcuménisme

Si l'œcuménisme, en tant que mouvement spécifique et organisé, est relativement récent, l'idée de l'unité du peuple de Dieu, que ce mouvement se propose de restaurer, est profondément enracinée dans l'Écriture. Un tel objectif était le souci constant du Seigneur (Jn 10,16; 17,11.20-23). Il suppose l'union des chrétiens dans la foi, l'espérance et la charité (Ep 4,2-5), dans le respect mutuel (Ph 2,1-5) et la solidarité (1 Co 12,14-27; Rm 12,4-5), mais aussi et surtout l'union organique au Christ, à la manière des sarments et de la vigne (Jn 15,4-5), des membres et de la tête (Ep 1,22-23; 4,12-16). Cette union doit être parfaite, à l'image de celle du Père et du Fils (Jn 17,11.22). L'Écriture en définit le fondement théologique (Ep 4,4-6; Ga 3,27-28). La première communauté apostolique en est un modèle concret et vivant (Ac 2,44; 4,32).

La plupart des problèmes qu'affronte le dialogue œcuménique ont une relation avec l'interprétation de textes bibliques. Certains de ces problèmes sont d'ordre théologique: l'eschatologie, la structure de l'Église, la primauté et la collégialité, le mariage et le divorce, l'attribution du sacerdoce ministériel à des femmes, etc. D'autres sont d'ordre canonique et juridictionnel; ils concernent l'administration de l'Église universelle et des Églises locales. D'autres enfin sont l'ordre strictement biblique: la liste des livres canoniques, certaines questions herméneutiques, etc.

Bien qu'elle ne puisse avoir la prétention de résoudre à elle seule tous ces problèmes, l'exégèse biblique est appelée à apporter à l'œcuménisme une importante contribution. Des progrès remarquables ont déjà été réalisés. Grâce à l'adoption des mêmes méthodes et de visées herméneutiques analogues, les exégètes de diverses confessions chrétiennes sont arrivés à une grande convergence dans l'interprétation des Écritures, comme le montrent le texte et les notes de plusieurs traductions œcuméniques de la Bible, ainsi que d'autres publications.

Il y a lieu, par ailleurs, de reconnaître que, sur des points particuliers, les divergences dans l'interprétations des Écritures sont souvent stimulantes et peuvent se révéler complémentaires et enrichissantes. C'est le cas lorsqu'elles expriment les valeurs des traditions

particulières de diverses communautés chrétiennes et traduisent ainsi les multiples aspects du Mystère du Christ.

Puisque la Bible est la base commune de la règle de foi, l'impératif œcuménique comporte, pour tous les chrétiens, un appel pressant à relire les textes inspirés, dans la docilité à l'Esprit Saint, la charité, la sincérité et l'humilité, à méditer ces textes et à en vivre, de façon à parvenir à la conversion du cœur et à la sainteté de vie, lesquelles, unies à la prière pour l'unité des chrétiens, sont l'âme de tout le mouvement œcuménique (cf. *Unitatis Redintegratio*, 8). Il faudrait pour cela rendre accessible au plus grand nombre possible de chrétiens l'acquisition de la Bible, encourager les traductions œcuméniques, — car un texte commun aide à une lecture et à une compréhension communes, — promouvoir des groupes de prière œcuméniques, afin de contribuer, par un témoignage authentique et vivant, à la réalisation de l'unité dans la diversité (cf. Rm 12,4-5).

Conclusion

De ce qui a été dit au cours de ce long exposé, — resté trop bref, cependant, sur bien des points, — la première conclusion qui se dégage est que l'exégèse biblique remplit, dans l'Église et dans le monde, une *tâche indispensable*. Vouloir se passer d'elle pour comprendre la Bible relèverait de l'illusion et manifesterait un manque de respect pour l'Écriture inspirée.

Prétendant réduire les exégètes au rôle de traducteurs (ou ignorant que traduire la Bible est déjà faire œuvre d'exégèse) et refusant de les suivre plus loin dans leurs études, les fondamentalistes ne se rendent pas compte que, par un très louable souci d'entière fidélité à la Parole de Dieu, ils s'engagent en réalité dans des voies qui les éloignent du sens exact des textes bibliques ainsi que de la pleine acceptation des conséquences de l'Incarnation. La Parole éternelle s'est incarnée à une époque précise de l'histoire, dans un environnement social et culturel bien déterminé. Qui désire l'entendre, doit humblement la chercher là où elle s'est rendue perceptible, en acceptant l'aide nécessaire du savoir humain. Pour parler aux hommes et aux femmes, dès l'époque de l'Ancien Testament, Dieu a exploité toutes les possibilités du langage humain, mais en même temps, il a dû aussi soumettre sa parole à tous les conditionnements de ce langage. Le respect véritable pour l'Écriture inspirée exige que soient accomplis tous les efforts nécessaires pour qu'on puisse bien saisir son sens. Il

n'est pas possible, assurément, que chaque chrétien fasse personnellement les recherches de tous genres qui permettent de mieux comprendre les textes bibliques. Cette tâche est confiée aux exégètes, responsables, en ce secteur, du bien de tous.

Une seconde conclusion est que la nature même des textes bibliques exige que, pour les interpréter, on continue à employer la *méthode historico-critique*, au moins dans ses opérations principales. La Bible, en effet, ne se présente pas comme une révélation directe de vérités intemporelles, mais bien comme l'attestation écrite d'une série d'interventions par lesquelles Dieu se révèle dans l'histoire humaine. A la différence de doctrines sacrées d'autres religions, le message biblique est solidement enraciné dans l'histoire. Il s'ensuit que les écrits bibliques ne peuvent être correctement compris sans un examen de leur conditionnement historique. Les recherches « diachroniques » seront toujours indispensables à l'exégèse. Quel que soit leur intérêt, les approches « synchroniques » ne sont pas en mesure de les remplacer. Pour fonctionner de manière féconde, elles doivent d'abord en accepter les conclusions, au moins dans leurs grandes lignes.

Mais, une fois remplie cette condition, les approches synchroniques (rhétorique, narrative, sémiotique et autres) sont susceptibles de renouveler en partie l'exégèse et d'apporter une contribution très utile. La méthode historico-critique, en effet, ne peut prétendre au monopole. Elle doit prendre conscience de *ses limites*, ainsi que des dangers qui la guettent. Les développement récents des herméneutiques philosophiques et, d'autre part, les observations que nous avons pu faire sur l'interprétation dans la Tradition Biblique et dans la Tradition de l'Église ont mis en lumière plusieurs aspects du problème de l'interprétation que la méthode historico-critique avait tendance à ignorer. Préoccupée, en effet, de bien fixer le sens des textes en les situant dans leur contexte historique d'origine, cette méthode se montre parfois insuffisamment attentive à l'aspect dynamique de la signification et aux possibilités de développement du sens. Lorsqu'elle ne va pas jusqu'à l'étude de la rédaction, mais s'absorbe uniquement dans les problèmes de sources et de stratification des textes, elle ne remplit pas complètement la tâche exégétique.

Par fidélité à la grande Tradition, dont la Bible elle-même est un témoin, l'exégèse catholique doit éviter autant que possible ce genre de déformation professionnelle et maintenir son identité de *discipline théologique*, dont le but principal est l'approfondissement de la foi. Cela ne signifie pas un moindre engagement dans la recher-

che scientifique la plus rigoureuce, ni le gauchissement des méthodes par des préoccupations apologétiques. Chaque secteur de la recherche (critique textuelle, études linguistiques, analyses littéraires, etc.) a ses règles propres, qu'il faut suivre en toute autonomie. Mais aucune de ces spécialités n'est une fin en soi. Dans l'organisation d'ensemble de la tâche exégétique, l'orientation vers le but principal doit rester effective et faire éviter les déperditions d'énergie. L'exégèse catholique n'a pas le droit de ressembler à un cours d'eau qui se perd dans les sables d'une analyse hypercritique. Elle a à remplir, dans l'Église et dans le monde, une fonction vitale, celle de contribuer à une transmission plus authentique du contenu de l'Écriture inspirée.

C'est bien à cette fin que tendent déjà ses efforts, en liaison avec le renouveau des autres disciplines théologiques et avec le travail pastoral d'actualisation et d'inculturation de la Parole de Dieu. En examinant la problématique actuelle et en exprimant quelques réflexions à ce sujet, le présent exposé espère avoir facilité, de la part de tous, une prise de conscience plus claire du rôle des exégètes catholiques.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE

Reflections on Luke's Treatment of Jews in Luke-Acts

There is no denying that Luke says both negative and positive things about Jews, but the major error of most authors who charge Luke with being anti-Jewish is that they identify negative statements about some Jews with being anti-Jewish and the advocacy of such behavior (1). But advocacy of anti-Judaism on the part of a NT writer would have to be defined somewhat as follows: any statement or judgment which would call Christians or anyone else to an irrational and unjust attitude of hostility against the Jews as a group or race or against their supposed characteristics. Thus understood, anti-Judaism is an obvious evil, and no NT author, who knows of the command of love, even of one's enemies, would so think or write. So, the real problem with which we are probably dealing is an hermeneutical one. Luke wrote a number of negative things about some Jews of that given time, and if a careful hermeneutic is not applied to these statements when expressing their meaning today, people may well be justly tempted to designate Luke (and us) as anti-Jewish. The present article first lists some necessary preliminary notes, then it considers the negative and then the positive statements of Luke about or related to some Jews of the time; finally, it summarizes the findings and attempts to provide an accurate hermeneutic of how in his two volumes Luke treated the Jews.

(1) For example see N. A. BECK, *Mature Christianity: the Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament* (Toronto 1985) 166-247; L. GASTON, "Anti-Judaism and the Passion Narrative in Luke and Acts", *Anti-Judaism in Early Christianity. Vol 1: Paul and the Gospels* (ed. P. RICHARDSON with D. GRANSKOU) (Waterloo 1986) 153; J. B. TYSON, *Images of Judaism in Luke-Acts* (Columbia, SC 1992) 187-189 and J. T. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts* (Philadelphia 1987). Sanders' book is particularly one-sided; see my review in *Shofar* 7 (1989) 108-110. R. L. BRAWLEY's study of the various roles played by Jews in Luke's theme and plot is more perceptive, but I cannot agree with him on a number of his conclusions; see his *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation* (SBLMS 33; Atlanta, GA 1987) 156-159. See also C. A. CRAIG, "Introduction. Faith and Polemic: The New Testament and First-century Judaism", *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith* (ed. C. A. EVANS – D. A. HAGNER) (Minneapolis 1993) 1-17.

Preliminary Notes

Our methodology will, of necessity, be twofold: composition criticism which studies the NT text as we have it today and a hermeneutic, translating into modern terms what Luke, the last editor of Luke-Acts, wanted to say to his readers. In doing this, we accept the two-source theory, i.e., Luke used Mark's Gospel and *Quelle* as sources, since this theory still best explains the synoptic problem.

Any attempt to answer a modern problem in terms of what a given NT writer says is not without difficulties. The NT authors very likely had other concerns and purposes, and we naturally tend to read back into NT times and into the thought of the given NT author our insights and concerns and to judge him by our standards. Certain charges or expectations as regards Luke's presentation of the Jews more reveal our failure to appreciate the total cultural situation and problems of Luke's time than a failure on his part, no matter how important our question may be or seem to us. Other charges are really unreasonable because they are based on the assumption that Luke had to have all the insights that we human beings enjoy today. For instance, we hold that every human being has the right and duty to believe and live as their conscience guides them, and others should respect this. However, there is no evidence that Luke had this insight. Nor should he be condemned because unlike Paul (e.g., Rom 11,25-32) he did not directly ask whether Jews will be saved. No author should be obligated to answer every question which may arise, and besides, Luke's main concern is to communicate his theology; he is not presenting a conference on the appropriate relationship between Christians and Jews. Moreover, any given Lucan statement needs to be interpreted in terms of his whole theology, for obviously some statements or teachings carry more weight than do others. Lastly, there is the need to avoid gratuitous assumptions, e.g., Christians never do anything wrong or Jews never do anything wrong.

Our explanation of the treatment of the Jews in Luke-Acts must correspond as accurately as humanly possible to the evidence. Otherwise, our proposed solution will ultimately satisfy no one. We know that anti-Judaism is an evil and to be condemned, but our study of Luke must follow the path of history and development of human thought which have provided us with this insight. For

instance, nothing is gained by claiming that Jews did not persecute the early Christians. Here we refer not to persecution carried on by Roman emperors, but the kind of opposition and persecution that was possible in any town where some of the Jewish citizenry could have stirred up the local Roman or other authorities against the Christians (2). To be sure, Luke portrays the Christians as having good relationships with the Romans, who tolerate and even support their religion, and probably exaggerates the degree of Jewish persecution and mollifies that of the Romans. On the other hand, if the Christians were trying to win the Romans over to their side, are we to imagine that the Jews were not trying to do the same and thus causing a good deal of the problems that the Christians had with Roman authorities? Another instance of remaining loyal to the actual evidence would be the realization of how Jews of the time talked to one another. Luke T. Johnson (3) has shown that, if measured by the contemporary Jewish polemic, the NT's negative statements about fellow-Jews are mild and, given the probability that all Jews used the rhetoric associated with Hellenistic philosophical schools, polemic simply signifies that these are opponents and so one speaks about them in this way.

There can be no doubt that Luke, particularly in the later part of Acts, has become very frustrated about the possibility of the Jews as a whole embracing Christianity. However, he concentrates his main interest on the dialogue with his readers who seem to have been Gentile Christians very strongly influenced by the LXX and at a loss why the Jews as a group had not converted to Christianity which claimed to fulfil all the hopes and promises of the prophets. Luke tries to address this problematic any number of times in Acts.

(2) This is one of the major weaknesses in SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, 304-317. John J. Kilgallen provides a much more realistic and nuanced consideration in "Persecution in the Acts of the Apostles", *Luke and Acts* (ed. G. O'COLLINS–G. MARCONI) (New York 1991) 143-160.

(3) L.T. JOHNSON, "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemics", *JBL* 108 (1989) 441; cf. 419-441. In his article, "Luke, Josephus and Rome: A Comparative Approach to the Lukan *Sitz im Leben*", *SBL 1979 Seminar Papers* (ed. P. ACHTEMEIER) (Missoula, MT 1979) 59-68, B.J. Hubbard also concludes that a comparison between Luke and Josephus indicates that each pronounced similar judgments upon the two outside groups with whom each had to contend.

There is always going to be some tension between Judaism and Christianity for the simple reason that each of these traditions claims that it is the true expression of the Jewish tradition (4). When one religion develops out of another, in the subsequent interactions, they are bound to give the impression that they oppose one another. If we insist on claiming that every time the one group criticizes the other we are dealing with prejudice (5), our very explanation condemns us to conclude to a prejudice which our modern day experience demonstrates need not be the case. Consequently, religious disagreements or arguments, particularly between two religions one of which develops from the other are not automatically to be classified as prejudice of the one group against the other.

The missionary nature of Christianity, particularly as seen in Acts of the Apostles, can lead to misunderstanding. According to Luke, the apostles are to proclaim to all nations repentance in Jesus' name for the forgiveness of sins (Luke 24,47). If she gives up her missionary activity, Christianity would not be true to herself; yet today we know that this missionary activity must be docile to the grace of God, respect human dignity and free will and be at the service of others and not just a nuisance.

There is a distinction in Catholic moral theology which will prove useful to our investigation: morality may be either "subjective" or "objective":

> Subjective morality refers to the moral goodness or badness of the individual's behaviour as it actually appears to him or her, whereas objective morality refers to the moral goodness or badness of a piece of behaviour considered in itself, whatever the individual subject may think of it (6).

(4) As regards the Christians, see S. SANDMEL, "The Gospel according to Luke", *Judaism and Christian Beginnings* (New York 1978) 363, 368-369, 399.

(5) M. Lowe's criticism of R. RUETHER's *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York 1974) merits serious attention. See his article, "Real and Imagined Anti-Jewish Elements in the Synoptic Gospels and Acts", *JES* 24 (1987) 267-284. For a less critical understanding of Ruether's analysis see TYSON, *Images of Judaism in Luke-Acts*, 5-10.

(6) J. MAHONEY, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition* (Oxford 1987) 175; cf. 176-225. Mahoney gives the example of Abelard's speculation that, if one regarded Jesus as a heretic and a menance to one's religion and so felt justified in putting him to death, his behavior would be objectively bad, but subjectively good.

When the question is asked whether the Jews, who opposed and persecuted Jesus and the Christians of Luke's time, thought they were doing wrong or not, most probably the correct answer is "No". This means that when a NT author like Luke accuses these Jews of wrongdoing and being guilty, a correct modern hermeneutic would interpret his statement in terms of "objective" and "subjective" morality. Objectively, what some Jews did was wrong, and that is why Luke can write of them as guilty. However, subjectively, they thought that they were doing the right thing and defending their religion against heterodoxy, and this aspect of their action likewise merits our attention. Such a reflection can help us put in proper perspective any Lucan statement of the guilt of some Jews for the death of Jesus or for persecuting Christians.

Apparently Negative Lucan Statements about Some Jews

Luke's negative statements about some Jews relate to the following: Christians disagreed with them on doctrinal and moral teachings or activity (e.g., Luke 11,37-54; 15,1-2; 19,41-44.45-48; 20,45-47), some Jews refused to accept Jesus and the Christian message (e.g., Luke 4,16-30; 13,6-9.28-30; 16,27-31; 19,41-44) and even persecuted the Christians (Luke 11,49-53; Acts 4,1-30; 5,17-41; 12,3-19).

Luke's use of "Jews" (Ἰουδαῖοι) supports this understanding, and here we consider only those negative uses which bear on our topic (7). First, let us note that Ἰουδαῖοι with the article should not necessarily be translated as including all Jews. For instance, in Acts 23,27 (cf. 21,27-32) the reference is to some Asian Jews, and in 13,43.45.50 to specific groupings of Jews. When we read in 28,17, "... in Jerusalem I was handed over to the Romans (τῶν Ῥωμαίων) as a prisoner", we do not understand this of all the Romans, and we need to exercise the same caution when we encounter οἱ Ἰουδαῖοι. Some Jews are pleased when Christians are persecuted (Acts 12,3.11; 24,27; 25,9); they object to or reject the Christian teaching (13,45; 14,2.4) and stir up people against the Christians

(7) Ἰουδαῖος appears most often in the second half of Acts. See H. J. HAUSER, *Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte (Apg 28,16-31)* (AnBib 86; Roma 1979) 246. For a balanced consideration of this topic, confer A. BARBI, "The Use and Meaning of (*Hoi*) *Ioudaioi* in Acts", *Luke and Acts*, 123-142.

(13,50; 14,5.19; 17,5.13; 21,27-32). Some want to kill Paul (9,23; 21,31; 23,12.20-21.27; 26,21); they stone him (14,19-20), oppose him (18,12-15; 24,9.19; 25,2.7.15.24; 28,19), hatch plots against him (20,3.19) and arrest him (21,11). Paul is accused of teaching the Jews who dwell among the Gentiles to abandon Moses, to give up circumcision of their children and to renounce their customs (21,21; cf. 22,30; 24,5; 26,2-3). All of the above can be summarized as moral and doctrinal differences, as Jewish rejection of the Christian message or as persecution. However, when Luke reports these negative actions of some Jews toward Christians and their message, one should not conclude that he, therefore, assumes an anti-Jewish stance or expects his reader to do so because Luke is describing Jewish opposition or hostility to Christianity but not advocating hostility in return.

The Programmatic Passage (Luke 4,16-30[44])

In the programmatic passage (Luke 4,16-30[44]), Jesus, the prophet and savior of the disadvantaged, is rejected by his own and, like Elijah and Elisha, is sent to non-Jews. Jesus does not reject his people; the choice is theirs, and they reject him. The passion predictions (Luke 9,22.44; 17,25; 18,31-33) and their parallels (Luke 13,33; 24,7.26-27.44-46; Acts 3,13-18; 17,3) provide the reader with the following information: what happened is God's will (e.g., δεῖ, μέλλει) and "everything written about the Son of Man through the prophets will be accomplished" [8]; opponents are named (elders, high priest, scribes, "this generation" and "men" [ἀνθρώπων]), but not in any consistent manner, and generally the Pharisees and the ordinary Jewish people are not included; Jesus, like the suffering servant, is "handed over" to the Gentiles or "into the hands of sinful men". There is no consistency in naming Jesus' opponents. On the other hand, Luke's assertion that some Jews handed Jesus over to the Gentiles or sinful men explains his later charge of Jewish guilt in Jesus' passion and death.

Criticism of the Pharisees and Lawyers (Luke 11,37-51)

As noted above, in Luke 11,37-51 (see also 20,45-47) we find a condemnation of the theology and moral activity of the Pharisees

([8]) Translations of the biblical texts are based on *The New American Bible* (tr. Members of the CBA) (Wichita, KS 1983), unless the translation is not precise, then the translation is my own.

and lawyers. Since the lawyers are contrasted with the Pharisees, their most probable identification is as Sadducees. These lawyers are connected with the murder and persecution of "apostles", which seemingly refers to the later persecutions of the apostles in Acts (4,1-30; 5,17-41; 12,3-19), and such persecution and the blood of all the prophets will be required "of this generation" (11,49-50; cf. 13,34). "This generation" plays a significant role in Luke 11 (cf. vv. 29-32.50-51), but E. Schweizer points out (9) there is no need to view this statement as anti-Jewish since we find similar expressions in Neh 9,26; Jub 1,12 and later rabbinical literature. Rather it is a confession of Israel's guilt and a call to repentance. Worthy of note is that neither in this pericope nor in Acts is persecution of the apostles ever connected with the Pharisees.

Parable of the Narrow Door (Luke 13,22-30)

In its present form, the central message of the parable of the narrow door is that the members of Jesus' audience should make every effort to enter through the narrow door. The other aspects of the parable, that many will try to enter and not be able to do so; one must be known by the Lord; Jesus' listeners themselves could be rejected from the kingdom of God while others (non-Jews) are accepted, are all secondary and support the central theme. The parable is one of judgment, and Luke uses the reversal theme to express the salvation obtained by those who respond appropriately. V. 30 supports this interpretation, and since its saying contains no definite articles, a more correct translation would be "some of those who were last... some of those who are first..." (10).

Luke 16,13-15

Luke 16,13-14 (cf. 20,47) report that when Jesus taught, "You cannot give yourself to God and money", the Pharisees being avaricious began to deride him. The mention of the avarice of the Pharisees is an aside of the author, but where did Luke get this allegation (11)? If it were a popular saying, the Pharisees were

(9) E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; Göttingen 1982) 133.

(10) See J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (X-XXIV): Introduction, Translation, and Notes* (AB 28A; Garden City, NY 1985) 1023, 1027.

(11) Some suggestions can be found in Str-B I, 937; II, 33, 222.

probably not the first religious officials to be so accused, and certainly they have not been the last. As noted earlier, opponents of that time used such language of one another (cf. Rom 1,29; 1 Tim 6,9-10; 2 Tim 3,2). Also in the Jewish tradition wealth and plenty are seen as a sign of God's blessing (Gen 31,5-9; Deut 15,5-6.10; 28,1-14; Prov 10,22), and this conviction could have led Pharisees to be more concerned about wealth than poverty which would have suggested God's displeasure. We do know that later in his Gospel and in Acts Luke is very positive about the Pharisees and, if I am correct, sees the Christians as their most loyal heirs. Certainly, Luke's interest was less in the allegation against the Pharisees than in the opportunity to treat a favorite theme, wealth and poverty, and to introduce his parable of the Rich Man and Lazarus.

The Mocking and Beating of Jesus (Luke 22,63-65)

In the account of the mocking and beating of Jesus (Luke 22,63-65) Luke differs from the other synoptics in the following: the actors are not named but appear to be underlings of the high priest; Jesus says nothing, yet gives the impression of being in control of the situation and accepting it as part of God's plan because earlier he had predicted his fate as a prophet and this ridicule (Luke 13,33-34; 18,32; cf. 1 Kgs 22,24-28; Jer 28,10-16) and βλασφημοῦντες does not report a charge against Jesus but rather the "insults" of those who mistreat him (12). In addition, Luke has omitted Mark's reference to Isa 50,6 LXX and mollified the mistreatment of Jesus whose prediction of the event gainsays the mockery of his ability to prophesy. Luke has no interest in an exact identification of Jesus' mockers, but clarifies that their insults are "blasphemy".

Jesus before the Sanhedrin (Luke 22,66-71)

The scene of Jesus before the Sanhedrin (Luke 22,66-71), common to all the gospels, is solemn, ironical and to be understood on two levels: the story as it appears in the text and as it is perceived by the reader who already knows that Jesus is the Christ (e.g., Luke 1,32; 2,26-32; 9,20) and the Son of God (e.g., 1,35; 3,22; 9,35). The scene centers on the two christological questions asked by the

(12) FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, II, 1461.

Sanhedrin: "Tell us, are you the Christ?... So you are the Son of God?" Jesus knows that his responses to these questions will not get a fair hearing from the high priests and scribes. However, Luke's readers recognize the truth of Jesus' testimony, and so the ironic v. 71, "What need have we of witnesses? We have heard it from his own mouth", well concludes their faith-stance. The scene partly explains why Luke is convinced that the Jewish authorities of the time were not completely exonerated from sharing in the injustice done to Jesus, even if the Romans officially "condemned" Jesus and saw to his crucifixion. An hermeneutical understanding of this leads us back to the distinction suggested at the beginning of this article between "objective" and "subjective" morality. The Sanhedrin felt that it was passing judgment on some trouble-making religious enthusiast; nevertheless, for Christians Jesus is exactly who he says he is.

Who Calls for Jesus' Death (Luke 23,13-25)?

Two questions concern us about Luke 23,13-25: do all the Jewish people call for Jesus' death or only the leaders? Does Luke extend to Jews of all time the guilt of some Jews in Jesus' death? First we need to determine who are the subjects of the following verbs, "cried out" (ἀνέκραγον, v. 18), "they shouted back" (ἐπεφώνουν λέγοντες, v. 21) and "they insisted" (ἐπέκειντο, v. 23). The only possible subject for all three of these verbs are the people whom Pilate summons at the beginning of this scene, namely, "the chief priests, the ruling class and the people" (τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαόν (13)), cf. Acts 4,25-27; John 18,38.39b?). Up to this point in his Gospel, Luke has not included "the people" among those who oppose Jesus (14), but now he does. However,

(13) In the article, "Das Volk in der lukanischen Passionsgeschichte: eine Konjektur zu Lk 23, 13", *ZNW* 56 (1965) 41-51, G. Rau's proposed reading of τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας τοῦ λαοῦ instead of what we find in our present text proves tempting, but is not very probable. Elsewhere, Luke himself includes the ordinary Jewish people among those partially responsible for Jesus' passion and death (e.g., Acts 2,22-23.36; 3,13-18; 4,27-28; 7,52; 13,27-30).

(14) For a summary of Luke's treatment of the ordinary Jewish people in his Gospel, see J. D. KINGSBURY, *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis, MN 1991) 28-31.

within a few verses, he writes "of the great multitude of people and of women" who followed Jesus on the way of the cross and lamented over him (Luke 23,27), of the people (ὁ λαὸς) who stood watching Jesus' crucifixion but did not participate in their leaders' mockery of Jesus (vv. 35-36a) and of the crowd who after they had seen what had happened went home "beating their breasts" (v. 48; cf. v. 27). Also, F.W. Danker has astutely observed that, if considered over against those summoned ("the chief priests, the ruling class and the people", cf. v. 13), Pilate's remark, "You brought me this man as one who was perverting the *people*", demonstrates that not everyone included within the group known as people of Israel was responsible for handing Jesus over (15). Given this insight, it would be more reasonable to understand τὸν λαὸν of v. 13 as the equivalent of "the crowd" (τὸν ὄχλον; cf. v. 4; Acts 4,27). In Luke 23,13-25 the opposition to Jesus grows in intensity, first, "The whole crowd (παμπληθεὶ) cried out, 'Away with this man; release Barabbas for us'" (v. 18), then "Crucify him, crucify him" (v. 21), and finally, "But they demanded with loud cries that he be crucified, and their shouts increased in violence" (v. 23) (16). The power of the scene flows from several factors. Each time before Jesus' opponents cry out for his death, Pilate wants to free him (vv. 16.20.22; cf. Acts 3,13; 13,28) and twice states his innocence (vv. 14-16.22). Luke 23,14-16 is actually a threefold statement of innocence, and given Herod's earlier desire to kill Jesus (13,31), all the more impressive. Even though Jesus is innocent, Pilate twice (vv. 16.22) promises to punish him before he frees him, and this irony is intensified by the desire of the crowd for the release of the admittedly guilty Barabbas, who caused an uprising in the city and was a murderer (vv. 18b-19.25a). C.F. Evans notes that the Jews now side with rebellion, which was the charge that they just leveled against Jesus (v. 14; cf. vv. 2.5) (17), and one might add that their

(15) *Jesus and the New Age: According to Luke* (St. Louis, MO 1976) 234.

(16) J.B. Chance's detailed effort to demonstrate that the ordinary people offer only passive non-resistance in the face of the actions of their leaders does not prove convincing. See his article, "The Jewish People and the Death of Jesus in Luke-Acts: Some Implications of an Inconsistent Narrative Role", *SBL 1991 Seminar Papers* (Atlanta, GA 1991) 50-81.

(17) C.F. EVANS, *Saint Luke* (TPI NT Commentaries; Philadelphia 1990) 857.

action reveals an anti-Roman stance. The demand for crucifixion (v. 21), which Luke alone of the other Synoptics doubles, the fact that, unlike Mark, Luke does not say that the high priests incited the people to demand Barabbas' release, and the statements, "And they persisted in demanding with loud shout... and their voices prevailed" and "handed Jesus over to their will" (last words in the pericope) underline the guilt of Jesus' opponents; they wanted Jesus' death. We observe the following about the import of this pericope for the scope of this article. "The people" are included among the opponents who call for Jesus' death, but there is good reason to translate τὸν λαὸν as "the crowd". This reference to "the people" is mollified by a number of factors: up to this point, Luke has regularly spoken of them as favorably disposed to Jesus and excluded them from Jesus' opponents, and almost immediately, he once again begins to picture the people as having a right attitude toward Jesus (cf. vv. 27-31.35a.48) [18]; as noted in the next paragraph, later he will excuse their action as that of their leaders by granting that it was done in ignorance and use the guilt of the Jews to call them to repentance and to become Christians. Certainly, Luke 23,13-25 must be included among those passages where Luke shows that the Roman officials were friendly and fair toward the Christians, although Pilate proves unable to stand by his convictions. There is no evidence that Luke in this pericope intends to extend the guilt of some Jews of Jesus' time to Jews of all times.

Who Executed Jesus (Luke 23,26-56)?

A number of scholars have pointed out that, if one continues reading along in Luke 23, according to vv. 25-26, "(Pilate) delivered Jesus up to their wishes. As they led him away...," the Jews themselves carry out Jesus' crucifixion, The difficulty stems from Luke's dropping Mark 15,16-20a because such harsh mockery was not respectful of Jesus nor did Luke want to predicate it of the

([18]) R. S. ASCOUGH, "Rejection and Repentance: Peter and the Crowds in Luke's Passion Narrative", *Bib* 74 (1993) 349-365, draws a comparison between Peter and the Jewish people. Just as Peter repents of his deed and takes an active part in the leadership of the Christian community so also do the people repent and join the growing community. This suggests that Luke has deliberately presented the people in this way to explain the growth of the Christian movement in the early chapters of Acts.

Roman soldiers, but as will be seen below, he mollifies it and attributes it to Herod Antipas and his soldiers (Luke 23,10-11). Once he dropped Mark 15,16-20a, Luke had to clarify that the Roman soldiers were the subject of "they led (him) away" (ἀπήγαγον, Luke 23,26) or give the impression that the Jews themselves carried out Jesus' crucifixion. However, Luke most likely went along with the information in Mark (15,16.25.39.44-45), who himself does not explicitly state that the soldiers were Romans, and the reason why Luke did not clarify that the Romans were the subject of "led him away" was the same one why he dropped Mark 15,16-20a; he wants to avoid saying negative things about how Romans related to Christians. If Luke, a skilled author, wanted to make the point that some Jews actually crucified Jesus, all he needed to do was supply the subject, "Jews", for the appropriate verbs in vv. 26.33-34.36-37. To be sure, Luke was convinced that some Jews of the time shared the blame for Jesus' execution, but it is doubtful that he represents them as carrying it out. Another key to unravelling the puzzle is the centurion (v. 47), who when he saw what happened glorified God and said, "Surely this was an innocent man". Centurions go with soldiers (cf. v. 36), and if the soldiers were Jews, then we have a very positive statement of a Jewish officer about Jesus. However, the scholars who hold that Luke depicts the Jews as crucifying Jesus do not want to grant that the centurion was Jewish and so they obligate us to imagine that a Roman centurion, out of curiosity, was watching Jesus' crucifixion, as if he had not seen enough crucifixions and needed to see another one.

The content of Luke 23,26-56 itself makes one wonder whether Luke actually intended to describe some Jews as executing Jesus. Immediately (v. 26), Simon the Cyrenian, who since he was coming in from the fields must be a Jew, was made to carry the cross behind Jesus and thus becomes a model for later Christians. The great crowd of people who follow Jesus, including women who beat their breasts and lamented over him (vv. 27-31), are certainly Jewish and not approving of his execution since they are either also "following" Jesus as would disciples or actually lamenting over him. Moreover, despite his own final sufferings, Jesus' compassion goes out to the women. Granted that v. 34, "Jesus said, 'Father, forgive them; they do not know what they are doing'", is a disputed text[19], it fits

([19]) For reasons which support v. 34a as the authentic reading, see GASTON, "Anti-Judaism and the Passion Narrative in Luke and Acts", 150.

well in the context and corresponds to Luke's theology. "The people" watch what is happening, they do not jeer as do their leaders and the soldiers. The story of the good thief is unique to Luke, and there is every reason to think that the two thieves were Jews, yet Jesus reaches out with salvific love to the one who has the correct disposition. Further on in Luke 23,26-56, in addition to the centurion's proclamation of Jesus' innocence, we find the crowd who returns home beating their breasts (cf. v. 27), Jesus' friends and the women from Galilee who later try to care for Jesus' corpse, and the upright and holy Joseph of Arimathea, a member of the Sanhedrin, who earlier had disassociated himself from their action and now sees to Jesus' burial. Finally, the irony in the scene brings out Jesus' beneficial relationship to the Jewish people and everyone else. Although the leaders jeer him, Jesus remains the Messiah of God, the chosen one, who can save (v. 35; cf. vv. 39.42-43); and despite the mockery of the soldiers, he is the king of the Jews who once again can save (vv. 37-38).

What conclusion should we draw about the contention that Luke pictures some Jews as crucifying Jesus? This theory is not too likely since the difficulty is easily enough explained by Luke's theme that Romans do not treat Christians negatively, so he purposely leaves the subject of the verb, "led him away" (v. 26) vague. If one denies this, then the centurion must be viewed as a Jewish military official who proclaims Jesus' innocence. Moreover, in vv. 26-56 the Jews who appear stand over against those who actually execute Jesus, and as noted above, the interactions between Jesus and most of them are very positive. Lastly, in these verses Luke does not let his reader forget how Jesus really relates to the Jews: he is the King of the Jews, the Messiah, the Chosen One, who saves.

Acts 2,22-23: Some Jews Shared in the Guilt of Jesus' Death

Acts 2,22-23 reads, "Men of Israel, listen to me! Jesus the Nazorean... He was delivered up by the set purpose and plan of God; you even made use of pagans to crucify and kill". Luke holds as an historical fact that some Jews of the time shared in the guilt of Jesus' death ([20]). In fact, without a serious effort on the part of at

([20]) There is no doubt that Luke regarded some Jews of the time as sharing in the guilt of Jesus' death (See also Luke 22,66-71; 23,13-25; 24,20;

least some Jews of that time to do away with Jesus, it is not easy to explain why the Romans would have done so. The evidence that Jesus was actually a political trouble-maker is not strong, but that Jesus was viewed as an undesirable by some Jews appears obvious. However, Luke holds that specifically the Jerusalem Jews are responsible for Jesus' death, and the more important question is how Luke used this guilt? Did he want to generalize this charge for all time and to call Christians to anti-Jewish prejudice, or does he have other purposes in mind? As F. Matera points out, some of the passages which speak of the guilt of Jews are followed by an exhortation to repentance (cf. 2,37-41; 3,17-21; 4,10-12?; 5,31; 10,42-43; 13,32-41), and so the guilt serves as a stimulus for their repentance and acceptance of the Christian faith (21). In the rest of the incidents (Luke 24,19-21; Acts 4,10-12?.25-28; 7,51-53.60; cf. 2,22-24), Luke reports what he regarded as a fact which, however, was part of God's salvific plan and in no way excluded the Jews from God's loving mercy (22). When he explicitly names those whom he regarded as guilty, he sometimes does not mention the ordinary Jewish people (cf. Luke 22,66-71; 24,20; Acts 4,5-6.8.10?; 5,27), and there is no consistency in the Lucan listing of those responsible for Jesus' death, thus showing that the topic was not that important to him. He even excuses their guilt as done through ignorance (e.g., Luke 23,34; Acts 3,17; 13,27; cf. 7,60) and so approaches our above distinction between "objective" and "subjective" morality. Never

---

Acts 2,36; 3,13-15.17; 4,10-12.25-27; 5,28.30; 7,52; 10,39; 13,27-29). For a detailed consideration of the passages from Acts, see U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Neukirchen 1961) 108-136 and S.G. WILSON, "The Jews and the Death of Jesus in Acts", *Anti-Judaism in Early Christianity*, I, 155-164, although the latter has not detected Luke's special treatment of the Pharisees nor his constant openness to the Jews.

(21) See F. MATERA, "Responsibility for the Death of Jesus according to the Acts of the Apostles", *JSNT* 39 (1990) 78-89. WILSON, "The Jews and the Death of Jesus in Acts", 163, summarizes Luke's treatment in this way, "In addition, each declaration of Jewish culpability is tied to a call for repentance and an offer of divine forgiveness—an attitude further exemplified in Stephen's prayer for his Jewish persecutors".

(22) See M.A. POWELL, "The Religious Leaders in Luke: A Literary-Critical Study", *JBL* 109 (1990) 102, 110. Although Powell limits his perceptive study to Luke's Gospel, he finds considerable evidence to support this statement.

does this guilt of the Jews of that time lead Luke to claim that it is shared by Jews of all times nor to direct Christians to any anti-Jewish prejudice or behavior. In comparison with 1 Thess 2,14-16, which represents an older but similar tradition and apparently had no direct influence on what we find in Luke-Acts, Luke is considerably less harsh.

Romans Are Not Interested in Jewish Disputes (Acts 18,12-17)

According to E. Haenchen [23], Acts 18,12-17 forms the high point of the Corinthian stories and so stands at the end of the section. It likewise constitutes a fulfilment of Jesus' prophecy (Luke 21,12-19; cf. 12,11-12) about the protection of his witnesses who for the faith are brought before various officials, and it belongs to Luke's extensive portrayal of Paul as innocent [24]. Gallio's political rank gives added weight to the scene, and since Gallio had just taken office (most probably between 51-53 AD), the inference is that some Jews tried their fortune with the new proconsul. If the event be historical and had the Jewish opponents succeeded, the effects for Christianity could have been disastrous. Christianity, represented by Paul, is fighting for its very existence. It is unclear what importance we should attribute to the anti-Jewish charges made by some authors against the philosopher Seneca, Gallio's younger brother, since it cannot be established whether such information, if true, influenced Luke's composition. This brief story of the appearance before Gallio allows Luke to establish the principle that the Romans are not interested in settling Jewish disputes about terminology, titles or "the law" (v. 13) which is purposely vague to allow for its being either the Jewish or Roman — as regards such disagreements, Gallio's directive is: "you must see to it yourselves"; on the other hand, he would give a patient and reasonable hearing about (real) crimes or fraud. Not to be overlooked is that according to the story Gallio views Paul as well as his opponents as Jewish and sees the dispute as sectarian, and the precise point of the story is to separate things Jewish from things Roman. Once this is understood, any claim that the story is anti-Jewish strikes one as forced. Finally, there is no

(23) E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Philadelphia 1971) 541.

(24) E.g., Acts 16,36-39; 21,24; 23,1.9.29; 24,12-13.16-20; 25,7-8.10-11.18-19.25-27; 26,31-32; 28,17-18.21(?); cf. 24,23; 28,30-31.

denying the tension between v. 16 and v. 17. If they were driven away from the bench (v. 16), how is it that Sosthenes remains to be pounced on and beaten and who pounced on him and why are they beating him (v. 17)? The most obvious response would be that "all" (πάντες), admittedly a disputed reading but the *lectio difficilior*, indicates that everyone there did. Nonetheless, it may not be so important to answer these questions since they can be clarified by Luke's reason for reporting Gallio's lack of interest. Gallio is just following his principle; he (and the Romans) has no interest in "fights" among the Jews. These they should settle themselves. Whether Luke wished to establish Christianity as a *religio licita* is another question to which the main objection is that, although Judaism did enjoy a favored status in the Roman empire, up to this point we have no external support for the Roman designation of this as "*religio licita*" (25). The pericope is the highpoint of the Corinthians' stories, and Jesus' earlier predictions and promise to persecuted Christians and Paul's innocence play a part. However, Luke focuses on the principle that Romans are not interested in settling Jewish religious disputes and so provides for his Christian readers a means of defending themselves.

Christians Are the Heirs of the Pharisees, and as Paul, Innocent (Acts 26)

Acts 26 (26) interests us for two reasons. Does Paul in Acts 26 (esp. vv. 4-8.27-29.30-32) represent all Christians or just himself? If Paul does represent all Christians, then is not Luke himself in this speech asking whether Jews have any valid charge to level against the Christians since he addresses all possible charges whether they be Roman or Jewish:

> "Many charges have been leveled against me by the Jews, King Agrippa. I count myself fortunate to be able to make my defense today in your presence, especially since you are expert in all the various Jewish customs and disputes. I beg you to listen to me carefully" (vv. 2-3).

(25) See my "Why Did Luke Write Acts (Lk-Acts)?", *BTB* 7 (1977) 71, 76, nn. 31-33.

(26) For a thorough consideration of this chapter see my *Acts 26: The Christological Climax of Paul's Defense (Ac 22:1-26:32)* (AnBib 78; Rome 1978). For the material covered in this section of the article, see esp. pp. 26-44, 86-122, 133-160.

If Paul represents all Christians and is found innocent, as in fact he is (vv. 31-32), then Christians, too, are innocent.

To answer the question, whether Paul in this speech represents all Christians or not, the structure of this chapter is very useful. Acts 26,2-3 are not just a *captatio benevolentiae* but begin the speech. The rest of the speech falls into two panels (vv. 4-8.9-23) each of which ends with a statement about the resurrection of the dead. The summary of Paul's life begun in the first part (vv. 4-5) of the first panel is continued in the first part (vv. 9-21) of the second panel. Likewise, the theology of the resurrection begun in the second part (vv. 6-8) of the first panel continues in the second part (vv. 22-23) of the second panel; moreover, the connection between these verses is supported by the parallel between "I stand trial" (ἕστηκα κρινόμενος, v. 6) and "I stand here to testify" (ἕστηκα μαρτυρόμενος, v. 22). Vv. 24-29 constitute a dialogue among Festus, Paul and Agrippa II while vv. 30-32 close the scene with a double statement of Paul's innocence. In vv. 4-5 Paul summarizes his life from his youth up to the present moment. He claims that all the Jews of Jerusalem have known him from the beginning and could testify, should they wish, that he belongs to the strictest sect of Judaism and lived as a Pharisee (ἔζησα Φαρισαῖος, last words in v. 5). His religious identity (and integrity) as a Pharisee is highlighted. Paul then maintains that because of the Jews he is on trial for the hope (3x in vv. 6-7) in the promise made by God to the fathers and which the twelve tribes through their worship, night and day, hoped to obtained. V. 8, "Why do you judge it to be unbelievable that God raises the dead?", is in apposition to that "promise". The play on the word κρίνομαι (vv. 6, 8) allows Luke to imply that Paul's being on trial is equivalent to the belief in the resurrection of the dead being on trial. So, in vv. 4-8, Paul's life is summarized as that of a Pharisee and particular attention is given to their hope in the promise made to the fathers that there is a resurrection of the dead. Luke continues this theology of the resurrection in the second part (vv. 22-23) of the second panel where Paul contends that he is witnessing to nothing else than what the prophets and Moses said, "that the Christ must suffer, be first to rise from the dead and to announce light both to the people and the Gentiles".

In vv. 27-29, we have a dialogue between Paul and Agrippa II. Paul asks the king whether he believes in the prophets (cf. vv. 22-23)

to which as a nomimal Jew he would have to answer, "Yes". In fact, Agrippa II admits to being so impressed by Paul's defense that he grants, "A little more, Paul, and you will make a Christian out of me!" To this Paul, in a jocular manner ("without these chains"), expresses the wish that not only Agrippa II but all who hear him might become what he is. But what is Paul? From the context, it is clear that he is a Christian, yet he has also identified himself as a Pharisee who is on trial for the hope in the promise made to the fathers that there is a resurrection of the dead (cf. vv. 4-8) and then completes this thought in terms of Christ in vv. 22-23. Paul wishes that this be true not only of Agrippa II but of all who hear him who must be Luke's readers. If they should be like Paul, is he not actually representing all Christians who like him should belong to the strictest Jewish sect, the Pharisees?

"The king and the governor" (ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἡγεμὼν, v. 30)(27) fulfill Jesus' prophecy about the persecution of Christians (Luke 21,12). Acts 26,31-32 proclaim Paul's innocence. According to v. 31, everyone present at the "trial" is convinced that Paul has done nothing worthy of death or imprisonment. In v. 32 Agrippa II, who has been singled out as a person whose opinion merits attention (25,26-27; 26,2-3.26-29) and to whom for all practical purposes this defense speech has been directed, repeats his conviction that Paul is innocent and could be freed, had he not appealed to Caesar. If Paul in Acts 26 stands for all Christians, then the Christians are those who have remained faithful to the Pharisaic tradition(28) and its belief in the resurrection of the dead but now realized in Jesus who fulfills everything the prophets said would happen. Like Paul, Christianity and the Christians are innocent; they violate no Roman or Jewish law.

Import of Acts 28,23-31

Acts 28,23-31 are a unit held together by "bearing witness to the reign of God and convincing them about Jesus" (v. 23,

(27) Only in Luke's Gospel does Jesus appear before Pilate and Herod Antipas, and so we also have Luke's theme that what happened to Jesus happens to the Christians, in this case, Paul.

(28) J.T. CARROLL, "Luke's Portrayal of the Pharisees", *CBQ* 50 (1988) 604-621, also recognizes the validity of this assertion, but he fails to see (p. 620, n. 65) that Luke's final mention and reflection on the relationship between the Pharisaic tradition and Christianity bears considerably more weight than earlier references.

διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ιησοῦ) and "he preached about the reign of God and taught them about the Lord Jesus Christ" (v. 31, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). Any number of times in Acts Luke addresses the question of why the majority of Jews did not embrace Christianity, and these final verses are yet another attempt. To do this, he uses the traditional passage Isa 6,9-10 (cf. Luke 8,10; Mark 4,11-12; Matt 13,14-17; John 12,39-43). The emphasis in Acts 28,24-28 is on the human response to the Christian message, but Luke is well aware that faith and the correct response to the Christian message are a gift of God, for immediately before his citation of Isa 6,9-10 in the Gospel he reports Jesus as saying to his disciples, "To you it is given to know the mysteries of the kingdom of God, but to the rest in parables in order that..." (Luke 8,10). Now, at the end of Acts, Luke stresses that the failure of the Jews to respond positively to the Christian message is not God's fault or that of the Christians, but of the Jews themselves. Naturally, this judgment of Luke has to be read against the understanding of the times which had not universally perceived that each human being has the right and duty to believe and to live as his conscience guides him and that others should respect this. Moreover, several other factors bear on a correct understanding of the thought in Acts 28,23-32. Vv. 24-25 do not report all the Roman Jews as not believing Paul's witness; some of them were convinced, and no agreement was reached by those in attendance. In addition, if according to Luke God is compassionate and good to the ungrateful and the wicked (Luke 6,35-36), would this not be all the more true of any Jew who lived his faith as best he could? God's salvation in Christ always remains available to everyone (Acts 4,10-12); it is the glory of the people of Israel (Luke 2,32).

Perhaps, we gain the deepest insight into Acts 28,23-31 from a reflection on its prophetic nature([29]). Is Luke in vv. 25-28 not speaking much like a Jewish prophet of old? In fact, he is citing Isaiah (6,9-10; cf. Jer 5,21-24) who surely was not saying in the original passage that the Jews were now cut off from being God's people or from salvation. Other passages from the Hebrew Scripture also assist us in keeping Luke's message in Acts 28,23-31 in proper perspective:

([29]) For a consideration of this topic see M.C. CALLAWAY, "A Hammer That Breaks Rock in Pieces: Prophetic Critiques in the Hebrew Bible", *Anti-Semitism and Early Christianity*, 21-38.

> "I see how stiff-necked this people is", continued the Lord to Moses. "Let me alone, then, that my wrath may blaze up against them to consume them. Then I will make of you a great nation" (Exod 32,9; cf. 33,3.5).
>
> But they (the house of Israel) rebelled, and grieved his (God's) holy spirit. So he turned on them like an enemy, and fought against them (Isa 63,10).
>
> ... but they (Judah) mocked the messengers of God, despised his warnings, and scoffed at his prophets, until the anger of the Lord against his people was so inflamed that there was no remedy (2 Chr 36,16).

Despite the harshness of these passages, none of them could be classified as anti-Jewish, and the same is true of Acts 28,23-31. Nor does the Lucan addition (v. 28) to the Isaian citation imply that the Jews are now cut off from salvation, but rather it intensifies Isaiah's basic challenge not to be hardhearted, but to use their eyes and ears to hear and see correctly and so convert and be healed by the Lord. The threat that this salvation has been sent to the Gentiles who will hear continues the challenge to the Jews to take this offer of salvation seriously or miss out while others reap the benefit. To be sure, Luke himself did not anticipate that the Jewish people as a whole would become Christian, but he had to clarify for his readers the "why" of this and indicate to them their own favored position. Nonetheless, some Roman Jews were convinced by Paul's witness (v. 24), and at the very end of Acts, Luke remains open to Jews and everyone(30), for he writes of Paul, "and he was welcoming all who came to him" (v. 30, καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν)(31). There is no prejudice; Paul (and so Luke) receives everyone who comes to him.

A brief reflection proves helpful. According to Acts 13,44-52, which resemble 28,23-21, Paul and Barnabas had to preach the word of God first to the Jews but they rejected it, and so now God sends them to the Gentiles. But at the very beginning of the next pericope

(30) Failure to realize this mars the otherwise discerning article of GASTON, "Anti-Judaism and the Passion Narrative in Luke-Acts", 151. See also J. JERVELL, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis, MN 1972) 63-64. Other authors see Luke's openness to the Jews, e.g., HAUSER, *Strukturen der Abschlusserzählung*, 108-109, 239-242 and J. DUPONT, "La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc", *Les Actes de Apôtres: Traditions, rédaction, théologie* (ed. J. KREMER) (Leuven 1979) 376-380.

(31) Part of the reason why R.C. TANNEHILL, "Israel in Luke-Acts: A Tragic Story", *JBL* 104 (1985) 82-85, concludes that the story of Israel for Luke is tragic in that he does not understand this statement correctly nor see the prophetic nature of Acts 28,25-28.

they are teaching in a synagogue (14,1). More can be read into passages like 13,44-52 and 28,23-31 than Luke intended.

Positive Statements about the Jews

Jesus' miracles in Luke's Gospel benefit Jews. Even though they were not or did not become Christian, everyone mentioned from the OT or who interacts in an acceptable manner with Jesus or with the Christians, Zechariah, Elizabeth, John the Baptist, the shepherds, Simeon, Anna and Gamaliel all are portrayed by Luke in a positive light. Luke contends that the Christians are the true continuation of the Jewish tradition. Jesus is the prophet like Moses to whom the Jewish people must now listen, if they want to belong to the people (Acts 3,19-23; cf. Luke 2,34). At a minimum, this understanding of Christianity implies a radical recognition and respect of things Jewish.

Luke's use of "Jews" (Ἰουδαῖοι) supports this understanding, and we consider here only those positive statements about Jews which bear on our topic. Jesus did good deeds in the midst of Jews (Acts 10,38-39), and Christians preach to them (2,14; 9,22; 11,19; 18,28). Paul is identified as a Jew (16,20) and so identifies himself (21,39;22,3), in particular, as a Pharisee (26,4-5) who is on trial for their hope in the resurrection (26,6-8). Paul begins his preaching in the synagogues (13,5; 14,1; 17,1-2.10.17; 18,4.19), continually reaches out to Jews (28,17), observes their customs (16,1-3), does them no wrong (25,8.10-11), but rather proclaims the message to them (18,5; 19,10; 20,21). Some Jews approve of or accept the Christian message (13,43; 14,1; 21,20), and their opinion of a person is valuable (10,22; 22,12). These do not appear to be the observations of someone who is anti-Jewish.

Luke's Unique Treatment of the Pharisees

Luke's presentation of the Pharisees is unique(32). Some Pharisees try to assist Jesus (Luke 13,31-35), and others compliment him for his sage response to the clever effort of the Sadducees to demonstrate that the resurrection of the dead does not make sense (Luke 20,27-39). If the arguments presented above be true, Luke's description of Paul in Acts 26,4-8.27-29 implies that the Christians are the real heirs of the Pharisees. In fact, during Jesus' passion and throughout Acts, the Pharisees, at least by name, cease to be opponents of Christianity. The Pharisee Gamaliel defends the

(32) *Pace* POWELL, "The Religious Leaders in Luke", 94.

apostles, and Paul himself finds defenders among the Pharisees (Acts 23,6-10). This presentation might reveal Luke's astuteness since the high priests belonged to Sadducees which party after 70 AD had almost disappeared. According to Luke, the Jewish opponents of Christianity have vanished.

Other Passages Which Demonstrate Luke's Positive Stance toward Jews

Earlier, Luke through Simeon, who awaited the "consolation of Israel" views Jesus as God's salvation, in apposition to which are "a *light* for the revelation of the Gentiles and the *glory* of your people Israel" (Luke 2,25.29-32; cf. Acts 26,17-18.23). One could argue that only "light" is in apposition to salvation, but even that less likely interpretation does not change Luke's contention that the salvation Jesus brings benefits the people of Israel since it is their "consolation" and for their "glory". Jesus' image of himself as a mother bird who gathers her young under her wings (Luke 13,34-35) shows his concern for the people of Jerusalem, and his love is likewise manifested by his weeping over the city (Luke 19,41-44; cf. 21,20-24; 23,27-31) for her failure to recognize what makes for peace and because she would be surrounded by her enemies, her people annihilated and herself razed, this last described in some detail. Yet, as Tannehill observes, Jesus is a model; if he weeps, it is also appropriate for others to weep for Jerusalem (33). Of the synoptics only Luke excuses Jerusalem's conduct with the majestic passive, "now it is hidden from your eyes" (νῦν δὲ ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου; 19,42). The parable of the fig tree (Luke 13,6-9) looks to God's patient mercy towards those Jews who do not accept Jesus.

Parable of the Elder Son (Luke 15)?

Luke 15 reveals a positive Lucan attitude toward Jews. Jesus' receptive attitude toward the publicans and sinners (themselves Jews) and even eating with them irritates the Pharisees and scribes (vv. 1-2). However, Luke in this chapter calls for a joyful appreciation of God's welcoming back of repentant sinners (cf. vv. 5-7.9-10.20.22-24.27.30.32). Given this context, the Pharisees and scribes are surely compared to the elder son who does not celebrate

(33) TANNEHILL, "Israel in Luke-Acts", 75.

or rejoice because his brother has returned (vv. 25-32). However, the elder son is admonished, not rejected, for his father tells him, "My son, you are with me always, and everything I have is yours" (v. 31).

Cleansing the Temple (Luke 19,45-48)

At first, Jesus' prophetic act of cleansing the temple (Luke 19,45-48) may seem a violent action against Jews, but according to Luke, Jesus' motivation is religious: the temple was constructed as a place of prayer not as a marketplace. Moreover, Luke abbreviates and tones down Mark's account; he leaves out the buyers, the overturning of tables and chairs and the preventing of anyone carrying things through the temple area (cf. Mark 11,15-18). Jesus respects the temple, for immediately afterwards he teaches there each day (Luke 19,47-48;20,1; 21,37-38; 22,53). The twist in Luke's story appears in the last two verses: Jesus is teaching in the temple; but the high priests, scribes and leaders of the people, instead of admiring his zeal for the house of God, are trying to kill him, and only his popularity with the people protects him.

Judas' Betrayal and the Arrest of Jesus (Luke 22,47-53)

Judas' kiss determines the poignancy of the betrayal and arrest of Jesus (Luke 22,47-53). Although Jesus points to the hypocrisy of his opponents (the high priests, officials of the temple guard and the elders), who treat him as a thief while earlier they did nothing when he taught every day in the temple, and describes the situation as their hour and the triumph of darkness, he is not interested in defending himself nor in revenge. He even heals the ear of the servant of the high priest. Jesus follows his own teaching and loves even his enemies.

Jesus' Appearance before Herod Antipas

Luke does not view the Herodian princes as Jews and evaluates each of them in terms of how he treats Christ or the Christians (34). Apparently, Luke composed Luke 23,6-12 for three reasons: this

(34) See my "Luke's Position on Politics and Society in Luke-Acts", *Political Issues in Luke-Acts* (ed. R.J. CASSIDY–P.J. SCHARPER) (Maryknoll, NY 1983) 5.

pericope constitutes part of an extended parallel that he draws between Jesus' passion and that of Paul (cf. Luke 23,1-23 and Acts 25–26) ([35]); it allows him to predicate of Herod and his soldiers the data he found in Mark 14,60-61a; 15,3-5.16-20a (Jesus' silence before the High Priest and Pilate when they question him about the charges and the Roman soldiers' mockery of Jesus); this pericope supports his theme of Jesus' innocence since Herod Antipas does not think that Jesus is guilty (Luke 23,8.11.14-15). Our interest falls on Luke's unwillingness to have the High Priest directly questioning Jesus who was not disposed to answer him. If Luke did not highly esteem the dignity of the Jewish High Priest and Jesus' attitude toward him, would he have bothered to change what he has? Later, Paul also is respectful of the High Priest (Acts 23,2-5).

Summary of Luke's Treatment of the Jews

Luke was certainly not directly addressing our modern problem of anti-Judaism. On the contrary, he and the Christian communities he represented were facing considerable Jewish opposition; in short, they were being perscuted by some Jews. This is not to deny the evil of modern anti-Judaism, but rather to assist us in reading Luke correctly. Moreover, throughout all of Luke-Acts, but especially toward the end, it is quite clear that Luke and the communities he is addressing are confused and quite frustrated about why the Jews as a whole did not embrace Christianity, and Luke definitely feels the need to explain this.

Only against this background, can we truly appreciate Luke's treatment of the Jews. For Luke Jesus brings salvation to all of humankind, yet changes the make-up of Israel since he brings in new members and others leave because they do not accept him. At times, Luke excuses the latter's lack of belief. Nonetheless, he insists on a right attitude toward Jesus, and the Jewish rejection of Jesus is their own decision. Jesus' passion is God's will, and in the passion predictions there is no consistency in naming his opponents, although the Pharisees and the ordinary people are not explicitly named. Jesus' criticism of the Pharisees and Sadducees bears on their theologies and moral activity (e.g., hypocrisy) and, unfortunately, leads to their hostility toward him, as does his

([35]) See my *Acts 26*, 22-25.

behavior toward publicans and sinners. At other times, the Pharisees are well disposed toward him, but the same cannot be said of the Sadducees, Jewish officials (cf. Luke 24,20) or Herod Antipas. Jesus agrees with the teaching of the Pharisees on a number of items, not least of which is the resurrection of the dead, and during the passion and afterwards, the Pharisees are no longer named explicitly as opponents of Christianity. Jesus cares deeply for the Jews and is very popular with the ordinary people. Only once, and this for a religious reason, does he act violently; otherwise, he can be described as "going around doing good works and healing all who were in the grip of the devil" (Acts 10,38).

During the "trial" scenes, Jesus seems in control, but although clearly innocent, cannot get a fair hearing. Out of respect for Jesus Luke downplays the mistreatment throughout the whole of the passion. The Jews of the time, especially the authorities, though they may have acted in good faith, cannot be totally exonerated from sharing in the unjust death of Jesus. On the other hand, Luke does not consistently name those responsible and thus shows that the topic wasn't that important to him. In the beginning of Acts, Luke does excuse the Jews as having acted in ignorance, and when reference is made to their guilt, it is either simply to state the fact or to call them to repentance and to embrace the Christian message. Never is there any racial condemnation.

There is no denying that Luke wanted to establish good relationships between the Romans and Christians and so generally portrays the former as being well disposed and treating the Christians fairly. Moreover, Luke makes the important distinction between disputes among Jewish sects and crimes against the Roman law. At times, he will even predicate of some Jews or others things actually done by the Romans. However, Jesus himself is not interested in revenge and remains true to his word and loves and forgives his enemies, and Luke never excludes the Jews from God's loving mercy, granted that he never directly asks the ecumenical question: can the Jews be saved?

At the end of Acts, through his portrait of Paul, Luke maintains that the Christians are completely innocent of any crime and are the heirs of the Pharisees and so hold for a belief in a resurrection of the dead. Moreover, they also realize that, in accord with all that Moses and the prophets said, Jesus is the Christ, the

first to rise from the dead and to announce light to the people and the Gentiles. In Acts 28,23-31, Luke again addresses the perplexing question of Jewish unbelief in Jesus. Some Roman Jews are convinced by Paul's witness (v. 24), and the prophetical nature of this conclusion mitigates the judgment against those who are not receptive. Paul (and Christianity) remains receptive toward Jews since " he was welcoming all who came to him ".

Hermeneutic of Luke's Treatment of the Jews

Our real task is the hermeneutical one, for there is no convincing evidence that Luke was anti-Jewish, nor should we modern Christians be. Negative statements about some Jews do not necessarily make an author anti-Jewish. What negative statements we found in Luke-Acts can be reasonably explained by the varied Jewish opposition to Christianity, which today does not need to defend itself nor to speak of Jews as did some of the NT authors, Luke included. That Christianity, in God's providence, originated from the Jewish tradition does not mean that these two religions must be prejudiced one against the other. Surely, there will be tension because we are now two separate religious traditions, but our esteem and respect for what God has and is doing in each tradition allows for a peaceful and mutually beneficial co-existence. On the other hand, N. A. Beck's solution (36) is not acceptable because Christianity cannot modify or amend her sacred texts each time she confronts a major theological problem or movement, although translations which accurately convey Luke's thought will always be useful.

If it is fair to claim that the Jews of Jesus' time and of the early Christian centuries acted in good faith and did what they thought was right and necessary to preserve their religion, it is just as reasonable to assert that Luke-Acts has to be read against the understanding of a time which had not yet fully gained the insight that each human being has the right and duty to believe and to live as his conscience guides him and that others should respect this. Today, we do have this insight and should act accordingly. As Jesus

(36) N. A. BECK, *Mature Christianity: The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament* (Toronto 1985) 166-247. In fact, Beck's ecumenical enthusiasm has prevented him from giving Christianity a fair hearing.

himself, we should have no interest in revenge and always remain true to his command of love and forgiveness.

It is true that Luke did not directly ask the ecumenical question: can Jews be saved? Today, however, we can ask it and in accordance with Luke's message of God's universal loving mercy conclude that they certainly can be saved. All they need to do is to live with integrity and in accordance with the guidance of their conscience. On the other hand, Christianity must remain a missionary religion, docile to God's grace and to human dignity and free will, and at the service of others. Ours stance should be one of universal openness, as Luke writes of Paul, "he was welcoming all who came to him" (Acts 28,30).

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Robert F. O'TOOLE, SJ

SOMMAIRE

La vraie tâche de l'exégète, lorsqu'il examine la façon dont Luc traite des Juifs, est d'ordre herméneutique. En effet, les jugements négatifs sur certains Juifs d'une époque historique donnée ne doivent pas être automatiquement classés comme anti-juifs. Luc, en fait, alterne les jugements positifs et négatifs sur les Juifs de son temps. Jésus et les chrétiens étaient en désaccord avec les Juifs sur certains points de doctrine et de morale. Mais, bien que certains Juifs soient en partie responsables de la mort de Jésus, bien qu'ils aient persécuté les chrétiens, et bien que Luc et ses lecteurs soient restés fort perplexes devant le rejet du message chrétien par les Juifs, le troisième évangile n'incite pas à l'anti-judaïsme et il ne nous donne aucune raison de le faire.

Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel

John 20,22-23 is at times treated as a Johannine surd, an odd intrusion of inappropriate material into the Fourth Gospel (1). The present article will argue against this judgment, and indicate that the verses in question are not an intrusion of inappropriate material into the Gospel, but are entirely in accord with the Gospel's purpose. Further, in arguing for the appropriateness of John 20,22-23, the article will suggest that there are not one but two occasions in which the Spirit is bestowed, and that the two bestowals are complementary.

John 20,22-23 As an Intrusion into the Fourth Gospel

There are apparent grounds for asserting that John 20,22-23 is an intrusion into the Fourth Gospel as a whole. First, the giving of a holy spirit to effect forgiveness is distracting, because the emphasis of the scene seems to the reader — cf. v. 20 — to be on the joy with which the risen Jesus is recognized (2): the preceding verses, 20,1-18, seem to be building up to an appearance of Jesus to his dispirited disciples. The bestowing of "a holy spirit" and the accompanying sending of the disciples seem to clash with this build-up. Secondly,

(1) Cf., for example, P. PERKINS, "The Gospel according to John", *The New Jerome Biblical Commentary* (ed. R. E. BROWN–J. A. FITZMYER–R. E. MURPHY) (Englewood Cliffs, NJ 1990) § 61:234 (p. 984): "This instruction [sc., John 20,22-23] appears to be derived from the evangelist's source, since the words are not used in the Gospel. There the Spirit is one expression of divine indwelling (14:7) and flows from the exalted Jesus as a source of eternal life (7:39)". An indication of how seemingly irrelevant John 20,22-23 can be for the Fourth Gospel as a whole many be inferred from the fact that they are not even mentioned in F. A. MOLONEY's "Johannine Theology" in *The New Jerome Biblical Commentary*, §§ 83:1-62 (pp. 1417-1426).

(2) The joy is explicitly mentioned: ἐχάρησαν. The motive is also explicitly given: the fact that the disciples "see" the Lord (ἰδόντες τὸν κύριον).

the giving of "a holy spirit" to effect forgiveness of sins is without explicit precedent in the Gospel (3). But examination of the verses in question in their immediate and general context would seem to indicate that the grounds for asserting the intrusive nature of John 20,22-23 derive from one way of reading the evidence, and that other ways of reading the same evidence are possible (4).

1. *The Joy of John 20,19-23*

Taken in itself, at its obvious level, John 20,20 with its mention of joy, seems to be the focal point of the unit 20,19-23 (5): The disciples are assembled, Jesus appears with a greeting of peace, shows his hands and side, and the disciples rejoice at the sight of the Lord they had thought definitively dead. The renewed greeting of peace and the subsequent commissioning come as an anticlimax because they do not seem to correspond to the build-up in vv. 1-18. Hence the talk of intrusion (6). This approach, however, ignores an important aspect of the passage: its relation to John 16,22 and the words of Jesus foretelling the joy of the disciples — χαρήσεται ὑμῶν

(3) Cf. the view of J. T. Forestell: "... a primitive Johannine text of the words of Jesus, which must have referred to the gift of eternal life, has been replaced with the Lucan and Pauline theme of the Spirit and the forgiveness of sins" (J. T. FORESTELL, *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* [AnBib 57; Rome 1974] 100).

(4) The role of the Spirit in the Fourth Gospel is much too complicated to be addressed adequately in an article, of course. The present study intends to make a number of observations which will need testing and development with regard to the role of the Spirit in the Gospel as a whole. For two important detailed studies of the role of the Spirit in the Fourth Gospel cf.: F. PORSCH, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumateologie des Johannesevangeliums* (Frankfurter Theologische Studien 16; Frankfurt am Main 1974), and G. M. BURGE, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids, MI 1987). See also T. R. HATINA, "John 20,22 in its Eschatological Context: Promise or Fulfillment?", *Bib* 74 (1993) 196-219.

(5) John 20,19-23 is framed by the genitive absolute in v. 19 and by the sentence beginning the meeting of Thomas with the risen Lord: Θωμᾶς δὲ εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Δίδυμος, οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν ὅτε ἦλθεν Ἰησοῦς. The two expressions of time serve as introductions to their respective pericopes, each of which represents a scene, in accord with the basic divisions of John 20.

(6) Cf. above, n. 3.

ἡ καρδία — when he sees them again (7). The text at John 16,22 is curious in that it foretells the joy of the disciples when *Jesus* sees *them* (πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, και χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία). This point would possibly seem too trivial to be worth attention were it not for the fact that the disciples at John 20,20 are said explicitly to have been joyful when *they* saw *the Lord* (ἰδόντες τὸν κύριον) (8). This change with regard to the subjects can have one of two explanations: either the author of the Fourth Gospel has made the change inadvertently — been careless — or he has acted deliberately. Given the care with which the Fourth Gospel is written, the deliberate introduction of a change would seem to be more probable. And the same care with which the gospel is written would argue for a significant purpose for the change (9).

In accounting for what seems to be a deliberate change of subject between John 16,22 (Jesus says that he will see the disciples — ὄψομαι ὑμᾶς) and John 20,20 (the disciples see Jesus — ἰδόντες τὸν κύριον) a consultation of Isa 66,14 would seem to be appropriate. For Isa 66,14 is, in the view of many scholars, alluded to in John 16,22 (10). And at Isa 66,14 the addressees of the passage, "those who tremble at his word" (cf. Isa 66,5) are the ones who do the

(7) The relevance of John 16,22 for 20,20 is noted in various editions and translations (e.g., *NA*[26], Bover–O'Callaghan, UBSGNT[3], *The Jerusalem Bible*). Cf. also D.A. CARSON, *The Gospel according to John* (Leicester–Grand Rapids, MI 1991) 647.

(8) The incongruity has often been noted. Cf.: C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John* (London [2]1978) 494 ("... the change from 'You shall see' to 'I shall see' can hardly be accidental"); R.E. BROWN, *The Gospel according to John* (xiii-xxi) (Garden City, NY 1970) 722; CARSON, *The Gospel according to John*, 545.

(9) Not all authors would agree. BROWN, *The Gospel according to John* (xiii-xxi), 722, thinks that Jesus. seeing the disciples and the disciples' seeing Jesus are "simply two sides of a coin, much as the 'you in me and I in you' indwelling". But the parallel between the "seeing" texts and the "indwelling" text is not convincing, for the contrast in the "seeing" texts is not explicit, as it is in the case of the text about the indwelling. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 494, thinks that the change is an example of insistence on the "prior truth" of the fundamental biblical faith in the "invisibility of God". But there is no suggestion of the invisibility of God in the context.

(10) "John's allusion to the Old Testament seems beyond question..." (BARRETT, *The Gospel according to St John*, 494). Other commentators and various editions note the allusion.

seeing (καὶ ὄψεσθε, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία)(11). In other words, Jesus at John 16,22 is portrayed as alluding to an Old Testament text in which the reason for the joy is changed from the addressees seeing to the addressees being seen. This apparent *double* change, between Isa 66,14 and John 16,22, and between John 16,22 and John 20,20, is more plausibly explained as being a matter of deliberate choice rather than of carelessness.

Once the author of the Fourth Gospel is seen as making a deliberate change between John 16,22 and John 20,20 a new element enters into the interpretative calculation — irony. Deliberate change is often a sign of irony(12). This one example of change at John 20,20 would not be sufficient motive for invoking irony were it not for the fact that irony is unmistakably used by the author of the Fourth Gospel elsewhere (cf. John 11,50) and is being increasingly used as an exegetical tool for exploring the meaning of the text of the Fourth Gospel(13).

When irony is introduced into the interpretation of vv. 19-23, the text automatically takes on two levels of meaning. The first and obvious level is that of the disciples; the second and less obvious level is that of the Lord who is seeing the disciples, and of the reader who is clued in to difference in level by the words "on seeing the Lord"(14). The two levels of meaning could be described as "literal" and "intended", or as involving a "narrative mode" and

(11) J. ZIEGLER (ed.), *Isaias* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, XIV; Göttingen 1939) 367. There is a variant which indicates the third person (ὄψεται) instead of the second (ὄψεσθε).

(12) Cf. W.C. BOOTH, *A Rhetoric of Irony* (Chicago–London 1974) 61-67.

(13) Cf. P.D. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta 1985), and G.R. O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim* (Philadelphia 1986). J. ASHTON in his *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford 1991) claims that irony is not quite the right key to unlock the Fourth Gospel (p. 549, n. 53), but he himself uses the term on more than one occasion to good advantage to elucidate the Gospel (e.g., pp. 368, 423). His words of caution, however, may eventually turn out to be well taken in the sense that irony is not the universal key to the Gospel, even though it is an effective heuristic device in places.

(14) On the two levels of meaning which often characterize the Fourth Gospel cf. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 412-420.

a "theological claim" ([15]). The intended meaning or theological claim of John 20,19-23 is arrived at by a study of the immediate and general context of the passage.

The immediate context of John 20,19-23, thematically speaking, is, in part, the passage at John 16,19-22 which contains the words in which Jesus is presented as seeing the disciples when they experience joy. At John 20,20 the contrast between the narrative's emphasis on the "seeing" of the disciples and the "seeing" of Jesus remembered from John 16,22 triggers the awareness of irony. The reader is thus alerted to the fact that it is Jesus' seeing which is the deeper level intended, and that somehow this seeing will involve a theological claim in contrast to, but not divorced from, the disciples' seeing. Thus, at a deeper level of interpretation of John 20,20, Jesus becomes the focal point of the passage, not the disciples. And the scene in which he is the focal point is seen as depending — in part — for interpretation on the scene which triggers the irony: John 16,19-22.

In John 16,22 the joy of the disciples is expressed in the words χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, an allusion to Isa 66,14 in the Septuagint ([16]). The text of Isaiah speaks about the hope of God's people. The addressees are said to be the ones who will "see" (ὄψεσθε) — a use of the verb which suggests that Jesus was ironically playing on the text when he spoke at 16,22 about *his* "seeing" the disciples, as was noted above ([17]).

([15]) For these terms cf. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, 6-10. Her *caveat* regarding the use of the two meanings should be noted: "Through his use of irony, the Fourth Evangelist asks the reader to see the real meaning *in* and *through* the expressed meaning, not as independent or removed from it..." (ibid., 8).

([16]) Cf. above, n. 10.

([17]) It is beyond the limited scope of this paper to examine the other ways in which Isa 66,14 and its context may have influenced John 20,19-23. But some possibilities may be mentioned. The striking emphasis on "peace" (εἰρήνη) in the double greeting of Jesus at 20,19.21 matches the striking emphasis on "peace" (εἰρήνη) in the Septuagint text of Isaiah at 66,12. (On the declaratory, possibly even revelatory, role of "peace" at John 20,19.21 cf. Brown, *The Gospel according to John* [xiii-xxi], 1021. Carson, *The Gospel according to John,* 646-647, notes the narrative and theological levels of the use of "peace", although not in so many words.) The being "consoled" (παρακαλέω) of the addressees at Isa 16,12-13 could well be an implicit background for the role of the Spirit. This, in fact, has

With Isa 66,14 as background and the risen Jesus as the focal point, John 20,19-23 takes on new meaning. The disciples are seen, ironically, as being joyous about something which they do not yet fully understand. They rejoice at seeing the risen Jesus (the literal or expressed meaning of the narrative mode), but the reader, with Jesus, is in a position to appreciate the intended or real meaning, the "theological claim" implied in the "narrative mode" of John 20,19-23. In the context of this theological claim, it is the giving of the Spirit which is the fundamental reason for joy, even though this joy cannot be divorced from the seeing of the risen Jesus. This meaning at the level of theological claim makes the bestowal of the Spirit less arbitrary and thus less intrusive.

2. *The Spirit and Forgiveness of Sins*

Explicit mention of the bestowal of the Spirit to achieve forgiveness of sins is found for the first and only time in the Fourth Gospel at 20,22-23. But implicit association of the Spirit with forgiveness of sin is found at the very beginning of Jesus' public ministry. In John 1,29-34 John the Baptist calls Jesus "the Lamb of God" the first time he appears on the scene. In this same scene John continues his witness to Jesus by describing Jesus' baptism in a way which emphasizes the Spirit (1,32), and then by contrasting Jesus' own baptism "in a holy spirit" with his own "in water" (1,33).

The implications of John 1,29-34 are developed in John 3,5-6 with the words ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν ("Amen, amen I say to you, unless one is born from water and spirit one cannot enter into the kingdom of God. For that which is born from the flesh is flesh, and what is born from the Spirit is spirit") (18). Here two meanings of πνεῦμα are distinguished — the generic meaning of the world of God as opposed to the world estranged from God (19), and the Holy Spirit

already been suggested by J.G. DAVIES, "The Primary Meaning of Παράκλητος", *NTS* 4 (1953) 35-38, especially 37, in a carefully-crafted note on the meaning of παράκλητος in the Fourth Gospel.

(18) Translations from Scripture are by the present writer.

(19) "Wie J 4,23f ... so erscheint auch 3,3-5 πνεῦμα als die Gotteswelt, die dem Menschen unzugänglich bleibt, solange er nicht ἐν πνεύματι lebt"

of Christian usage(20); both meanings are attributed to the same word. In other words, "the Holy Spirit" in the Christian sense of the word constitutes the intended meaning. This "Holy Spirit" is related to forgiveness of sins implicitly in the passage 3,5-6 through the mention of purification with water, which suggests 1,33 and the lamb taking away the sin of the world; the understanding by the reader of this relation depends on the previous mention of the testimony of John with regard to baptism at 1,32-33.

In the light of Johannine irony with its use of two levels of meaning, and against the background of the linking of forgiveness of sins with the Holy Spirit at the very beginning of the ministry of Jesus, the bestowal of the Spirit in John 20,22-23 for the forgiveness of sins assumes an even less intrusive shape.

In order to understand John 20,22-23, however, more must be done. In particular, two further questions need to be answered. First, why is forgiveness of sin in the Fourth Gospel not associated more directly with the Passion account? It is the death of Jesus, not the resurrection, which achieves expiation elsewhere in the New Testament, and in the Johannine literature as well(21). Secondly, why is the bestowal of the Spirit at John 20,22-23 apparently restricted to the forgiveness of sins, when many previous texts in the epistle speak about the Spirit in other terms?

(E. SCHWEIZER, art. "πνεῦμα, etc.", *TWNT* VI, 438). On the meaning of "flesh" to describe "the human being as subject to weakness, sinfulness, and alienation from God" cf. PERKINS, "John", § 51 (p. 955).

(20) Cf. E.C. HOSKYNS, *The Fourth Gospel* (London 1947) 214: "The immediate background of the close association of spirit and water is provided by the relation between Jesus and John the Baptist (i. 26,31-4) and by the relation also between Jesus and Jewish practices of purification by water (ii. 6, iii. 25). For the Evangelist and his readers the words are, however, even more directly applicable to Christian baptism (iv. 2)". In other words, the narrative mode which gives the literal or expressed meaning speaks of a holy spirit and purification as in Jewish ceremonial usage, but the intended or real meaning makes the theological claim of Christian baptism in which the Spirit effects forgiveness of sins. For a brief treatment of the general background of the use of the phrase "a holy spirit" in Jewish apocalyptic writings and in Qumran cf. PERKINS, "John", § 61:51 (p. 955).

(21) Cf. Mark 10,45; Matt 20,28; 1 John 2,2; 3,5; 4,10. Whether the author of the Fourth Gospel was the author of the Johannine epistles is, of course, a disputed question. But what seems beyond dispute is that Gospel and epistles represent a common tradition. Cf. P. PERKINS, "The Johannine Epistles", *The New Jerome Biblical Commentary*, § 62:3 (p. 987).

3. *Forgiveness of Sins and the Passion Account in the Fourth Gospel*

The reason why forgiveness of sin in the Fourth Gospel is not associated more directly with the Passion account would seem to be that the author had another, more immediate, purpose in mind in describing the Passion of Jesus. This more immediate purpose was to highlight the aspect of divine love as the motivating force in Jesus' crucifixion. Texts in the Fourth Gospel such as 3,16 stress the relation between the crucifixion and God's love: "God so loved the world that he actually gave his only son in order that anyone believing in him not perish but have eternal life" (22). That is to say, God gave his only son in the crucifixion, not just in preaching or miracle working. This text should be viewed in the light of John 15,13: "Greater love than this no one has, than that one lays down one's life for one's friends" (23). In the Johannine tradition God's love seems to be the predominant factor in view, even with regard to the expiatory nature of Jesus' death: "This is love, not that we loved God, but that God loved us, and sent his son as an expiation for our sins" (1 John 4,10) (24). It is not necessary to repeat here the argumentation made elsewhere to show that the passion account in the Fourth Gospel has as its primary purpose the revelation God's love for mankind (25). The reason why the author of the Fourth

(22) For a possible allusion to the Aqedah in this verse cf. J. SWETNAM, *Jesus and Isaac: A. Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (AnBib 94; Rome 1981) 84-85. The relevance of an allusion would be that it establishes a link between God's love and Jesus' death in the mind of the author of the Fourth Gospel. It is worth noticing that death is not explicitly mentioned at 3,16, even though it is certainly implied.

(23) Cf. the remarks of C.K. BARRETT, *Peake's Commentary on the Bible* (ed. M. BLACK–H.H. ROWLEY) (London et alibi 1964) § 752f (p. 861): "Their [i.e., the disciples'] love will be expressed most clearly in self-sacrifice. But the somewhat unusual expression used here recalls its use elsewhere in the Gospel (e.g. 10:11); before any of the disciples could lay down his life for another, Christ had laid down his life for them all". Again, the relation of love to Jesus' death seems the primary focus of the author's view of that death.

(24) Cf. the remarks of G. JOHNSTON, *Peake's Commentary on the Bible*, § 907h (p. 1038): "John... means that loving is the most characteristic activity of the Godhead, such love as was manifested at the Cross. God cares. This doctrine is 'our author's outstanding contribution to Christian theology' (Dodd)".

(25) D. SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel of John* (The Passion Series 4; Leominster 1991) 144-147. T. FORESTELL, *The Word of the Cross*,

Gospel did not associate the forgiveness of sins more directly with the death of Jesus was, then, that he had a more immediate purpose in mind: the death of a divine person out of love, even though this death out of love does not preclude a death in expiation (26).

It is at this point that the *death* of Jesus in the Fourth Gospel needs to be examined. For the death of Jesus in the Fourth Gospel is expressed in unique language which involves the word "spirit": καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα — "and bowing his head, he handed over his spirit". The expression παραδιδόναι τὸ πνεῦμα is unparalleled in the Greek language as a description of death (27). A plausible interpretation for the expression is given by E. Hoskyns, and it deserves citation in full:

82, maintains that three special themes are emphasized in the Passion account of the Fourth Gospel: "(1) The voluntary character of Jesus' suffering; (2) Jesus as βασιλεύς; (3) the accomplishment of the divine plan" (cf. ibid, 82-92, for further explanation of this analysis). But it would seem desirable to bring these themes into a greater unity and interpret them in the light of the Fourth Gospel as a whole. The emphasis on Jesus as βασιλεύς is an emphasis on Jesus as divine (cf. the Logos theme as well as John 20,31 and the "Trinitarian" structure of John 16,13-15 — Forestell needs only to draw out the implications of his own observation [ibid., 83]: "The kingship of Jesus is clearly the principal theme of the passion narrative in the fourth gospel. In the synoptics Jesus speaks more frequently of the kingdom of God than of his own kingdom".). Further, Jesus' going to his death voluntarily and his death as an accomplishment of the divine plan are simply aspects of his dying as a divine person. In the Fourth Gospel it is Jesus as a divine person who dies, and he does this out of love.

(26) FORESTELL, *The Word of the Cross*, 157-166 takes pains in attempting to minimize for the Fourth Gospel the expiation of sin alluded to in John 1,29. He does well to emphasize that the precise force of the image of the lamb is not clear. But he is unsuccessful in showing that there is no connection in the mind of the author of the Fourth Gospel between the lamb and the expiatory nature of Christ's death. His basic problem seems to be that he takes an "either-or" view of Christ's death: "The death of Christ in Jn is not something which Jesus does for our sake in order to win God's pardon. The death of Christ in Jn is the fullest expression of God's love for men and the communication of eternal life to those who believe in this love" (ibid., 166). It is not clear why these two positions should be mutually exclusive, even though it seems evident that the death of a divine person out of love is the primary purpose of the Johannine Passion account.

(27) Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. III. Teil. Kommentar zu Kap. 12-21 (HTKNT; Freiburg–Basel–Wien ²1976) 333; PORSCH, *Pneuma und Wort*, 328.

> *He bowed his head, and gave up his spirit* (literally, *He handed over the spirit*). Mark has, *Jesus uttered a loud voice, and gave up the ghost*; Matthew, *Jesus cried again with a loud voice, and yielded up his spirit*; Luke records the words of the cry echoing Ps. xxxi. 5: *Father, into thy hands I commend my spirit; and having said this, he gave up the ghost*. The Johannine record may be so phrased as to describe the voluntary death of the Christ, and may have no further significance. But it is very strange language. If it be assumed that the author intends his readers to suppose that the Beloved Disciple and Mary the Mother of Jesus remain standing beneath the cross, the words *He bowed his head* suggest that he bowed His head towards them, and the words *He handed over the Spirit* are also directed to the faithful believers who stand below. This is no fantastic exegesis, since vv. 28-30 record the solemn fulfilment of vii. 37-9. The thirst of the believers is assuaged by the rivers of living water which flow from the belly of the Lord, the author having already noted that this referred to the giving of the Spirit. The outpouring of the Spirit here recorded must be understood in close connection with the outpouring of the water and the blood (v. 34). The similar association of Spirit and Water and Blood in I John v. 8, *There are three who bear witness, the Spirit, and the water, and the blood: and the three agree in one,* seems to make this interpretation not only possible, but necessary (28).

Hoskyns, then, claims that the text has as its primary meaning the account of a bestowing of the Spirit. In the terminology used above, he is saying that the narrative mode has Jesus dying, while the theological claim is that Jesus is bestowing the Spirit. At first sight this seems to be an arbitrary departure of the author of the Fourth Gospel from the views of the other evangelists. In the context of the Fourth Gospel, however, it should be seen as a way of bringing the author's Passion account to a consistent conclusion. Through the minimizing of human traits — Jesus' physical sufferings are not dwelt on — and emphasis of presumed divine traits — Jesus is always in command of the situation — Jesus is presented in the Fourth Gospel's Passion narrative as God going to his death (29). God as God, however, clearly cannot die. Hence the logic of the author's approach has imposed on him the need to interpret the climax of the Passion — the crucifixion — not only as the death of

(28) HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, 532.

(29) As background for the Passion and death of Jesus in the Fourth Gospel cf. G. SEGALLA, "Preesistenza, incarnazione e divinità di Cristo in Giovanni (Vg e 1 Gv.)", *RivB* 22 (1974) 155-181. Cf. also above, n. 25, for the views of Forestell on the Passion.

Jesus (which corresponds to the narrative mode of his text), but also in some way as a non-death, as a continuation of Jesus' domination of suffering conveyed by the Passion account (with the non-death corresponding to the theological claim implied in the full meaning of his text). In a sense Jesus dies, but in a sense he does not die. Hence, at the deeper level, the climax of the Passion of the Jesus of the Fourth Gospel is not the death of Jesus, but a bestowal of the Spirit: Jesus' "death" as God is a leavetaking in which he is replaced by the Spirit. One must choose one's language carefully here, but even with careful language the peculiar nature of the subject matter makes exposition problematic. The theological claim of bestowal of the Spirit does not imply that Jesus does not die: the intended meaning does not deny the expressed or literal meaning of the narrative mode (30). It is the context of the expression παρέδωκεν τὸ πνεῦμα which indicates that the death of Jesus is meant; the phrase itself is unparalleled in other Greek literature as an expression of death. The words themselves are quite precise at the level of theological claim: Jesus "handed over the Spirit". The reason for the unique language is the wish of the author to make a theological claim at a level even deeper than the death of Jesus. And this theological claim is that the death of Jesus is accompanied by his bestowing of the Spirit (31).

(30) Cf. above, n. 15.

(31) For the names of authors who have suggested that John 19,30 involves a bestowal of the Spirit cf. FORESTELL, *Word of the Cross*, 135, n. 118. PORSCH, *Pneuma und Wort*, 331, thinks that a twofold meaning in John 19,30 is possible, even though he considers previous attempts to argue for a bestowal of the Spirit "not sufficiently well grounded" ("nicht genügend begründet"). His reflective demurrer is worth quoting in full: "Wir sind der Meinung, daß eine Doppeldeutigkeit nicht auszuschließen ist. Abgesehen davon, daß die Doppeldeutigkeit ein nicht zu bestreitendes Charakteristikum des Johev ist, muß bei der Beurteilung von 19,30 beachtet werden, daß der joh Passionsbericht ja ständig das vordergründige, rein faktisch-historische Geschehen überschreitet, um dem Leser eine neue (theologische) Dimension zu eröffnen". The words of the Fourth Gospel at 19,30 for Jesus' "handing over" the Spirit (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) deserve special comment and a special attempt at interpretation ("interpretation", not "proof" — not every aspect of literary interpretation is subject to "proof"). The word παραδίδωμι is used everywhere else in the Fourth Gospel for the "handing over" of Jesus by Judas (6,64.71; 12,4; 13,2.11.21; 18,2.5; 19,11; 21,20) or by Pilate (18,36; 19,16) or by the "nation and leaders" of the Jews (18,30.35), At 19,30 Jesus "hands over" the Spirit.

Here, then, is the principal reason why the Fourth Gospel removes forgiveness of sin from the immediate context of the Passion and puts it instead in a resurrection appearance of Jesus. For the Fourth Gospel the climax of the Passion of Jesus — the theological claim — is the bestowal of the Spirit. The forgiveness of sin is the result of the death of Jesus, which is in the narrative mode of the Passion and hence secondary to the Passion even while primary to the resurrection. It is this narrative mode which is taken up in the resurrection account of the bestowal of the Spirit in 20,22-23 and expressed appropriately — and ironically, at two levels — in a context of joy. Jesus can rise from the dead only insofar as he has died, and it is his death, in the Johannine tradition as elsewhere, which is thus shown to be the cause of expiation of sin. The bestowal of the Spirit at 20,22 is the asymmetrical twin of the bestowal of the Spirit at 19,30 (32).

When the climax of the Passion account is viewed primarily as a bestowal of the Spirit and not as the death of Jesus, other features of the Gospel come into a certain focus. In particular, the expressions used by the Fourth Gospel to indicate the crucifixion of Jesus — ὑπάγω, ὑψόω, and δοξάζω — become intelligible. As narrative mode they can indicate the death of Jesus, but their theological claim is that the crucifixion does not end in death but in the "departure" (ὑπάγω) of Jesus as the climax of his being "raised up" (ὑψόω) in an act of "glorification" (δοξάζω) resulting not in the death of Jesus but in the bestowal of the Spirit (33).

The contrast would seem to be intentional: Jesus repays the being "handed over" by Judas, by Pilate, and by the leaders of the Jews by "handing over the Spirit". It is this "handing over" which is the supreme act of love at the level of theological claim which matches the supreme act of love constituted by the death of Jesus at the level of narration. The gift of the Spirit is designed to insure that this love will not be ignored or misunderstood.

(32) The understanding in terms of classic Christian Christology is that Jesus, a divine person, died insofar as he was possessed of a human nature but not insofar as he was of divine nature. To impute this way of thinking to the author of the Fourth Gospel would be anachronistic. However, to deny that the basis for such thinking is present in the Passion account which he has carefully crafted would seem to go against the linguistic evidence. The linguistic evidence is indirect and evocative. This explains, in part at least, the instinctive repugnance the normal person immersed in biblical language has to seeing the climax of the Fourth Gospel elucidated in terminology which involves explicit ontology.

(33) For a recent discussion of these three terms in the context of the

4. *The Roles of the Spirit in the Fourth Gospel*

Although the Holy Spirit is associated with the forgiveness of sins in the Fourth Gospel even apart from John 20,22-23 (cf. 1,29-34 and 3,1-6), other roles of the Spirit seem to be more important from the standpoint of the number of texts involved. This constitutes another aspect of the problem of John 20,22-23 as intrusive.

Particularly baffling is the series of texts which associate the Spirit with truth (3,34; 4,23.24; 14,17; 15,26; 16,13) and teaching (14,26). An initial key to the understanding of these texts is the word "truth" (ἀλήθεια) in the Fourth Gospel. It would seem that the word indicates "the revelation of Jesus, constantly actualized afresh in the heart and life of believers by the Spirit" (34). Thus there is an intrinsic connection in the Fourth Gospel between the truth about Jesus and the Spirit. It is the Spirit who "interiorizes" the reality of Jesus in the life of believers by deepening their faith in a process analogous to revelation (35). This is the essence of the role of the

---

Fourth Gospel cf. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 490-501. PORSCH, *Pneuma und Wort*, 345, n. 17, also notes: "Auffallend ist, daß bei Joh die eigentliche Auferstehungsbotschaft (ἠγέρθη Mk 16,6 parr) fehlt und durch die vom Aufsteigen ersetzt ist. Das entspricht dem in 20,8f Berichteten". The theological claim of John 19,30 makes its presence felt in the resurrection scenes, even though the narrative mode of the Passion account has become the basis for the theological claims in these scenes.

(34) "Entre la révélation de Jésus et celle de l'Esprit existe une connexion étroite, une parfaite continuité: la vérité, au sens complet où l'entendait saint Jean, c'est *la révélation de Jésus, toujours à nouveau actualisée dans le cœur et la vie des croyants par l'Esprit*" (I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*. Tome I. *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité* (AnBib 73; Rome 1977) 471. This affirmation, of course, is made at the end of a long and detailed analysis (ibid., 281-471).

(35) "L'Esprit n'apportera pas de vérité nouvelle, par quoi il compléterait la révélation de Jésus, mais sur un autre plan, celui de l'intelligence de foi" (DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, I, 469). "... la révélation future, *due à l'Esprit*, peut être présentée de telle façon qu'elle semble venir directement *de Jésus lui-même*" (DE LA POTTERIE, ibid., 426). The "process analogous to revelation" could be seen as the Spirit's role in guiding the tradition which comes from Jesus: in "handing over" the Spirit Jesus is beginning the "handing over" of the Spirit in subsequent Christian tradition. For παραδίδωμι as a technical term for "handing over" in tradition cf. F. BÜCHSEL, "παραδίδωμι", *TWNT* II, 173-174: W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch* (ed. K. ALAND–B. ALAND) (Berlin–New York [6]1988), "παραδίδωμι", § 3 (col. 1244);

Spirit in the six texts indicated above. It seems reasonably clear that these texts offer a role for the Spirit different from the one conveyed in John 20,22-23 and related texts, where the Spirit is concerned with the forgiveness of sins; it is this difference, the difference between "discernment" and "empowerment", which is one of the causes for seeing mention of the Spirit at John 20,22-23 as intrusive in the context and even foreign to the Fourth Gospel.

On the supposition of a twofold bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel, texts indicating "discernment" as a principal role of the Spirit become intelligible: they are related to the "handing over" of the Spirit which is the climax of the crucifixion. This bestowal constitutes the Spirit as Jesus' "successor", so to speak, whereas the bestowal in 20,22 seems to constitute the Spirit as Jesus' "presence" (36).

Elsewhere in the Fourth Gospel a role of the Spirit seems to involve the death of Jesus. For there is a sense in which a bestowal of the Spirit is associated with the glorification of Jesus: "Jesus said this about the Spirit which those who had believed in him were going to receive. For there was no Spirit as yet, for Jesus had not been glorified" (John 7,39). And the glorification of Jesus is associated with his death: "Now Jesus replies to them with the words 'The hour has come for the Son of Man to be glorified. I tell you solemnly, unless the grain of wheat fall into the earth and die it remains by itself; but should it die, it bears much fruit'" (John 12,23-24; cf. John 21,19). In the light of these two texts the interpretation suggests itself that the Spirit comes with the death of Jesus. And the Spirit comes not just after the death of Jesus, as is the case with John 20,22-23, but as an immediate replacement of Jesus (37).

G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961), §C (p. 1013).

(36) For a discussion of this problem in terms of the Paraclete sayings in John 14 cf. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 468-470. Ashton refers to the phenomenon as the "puzzling bifurcation of the Paraclete sayings", with the Spirit appearing as a "successor" to Jesus in some texts and as his "presence" in others (ibid., 470). The implication of the "successor" texts would seem to be that here the Spirit is being regarded explicitly as an equal of Jesus.

(37) Cf. above, n. 36. The association of the gift of the Spirit with the glorification (i.e., death) of Jesus can accommodate both bestowals, not only the one at the moment of Jesus' death, but the other as well, at his first meeting with his disciples.

Further light on the role of the Spirit bestowed at the death of Jesus comes from John 7,37-39a: "On the last and most important day of the feast Jesus stood and cried out the words, 'If anyone thirsts let him come to me, and let him who believes in me drink'. Just as Scripture says, 'Rivers of living water will flow from his heart'" (38). The flowing of living water refers to the piercing of Jesus' side immediately following his death (39). The symbolism of the water refers to the Spirit, as the following verse makes clear: "Now this he said with reference to the Spirit, which those who believed in him were about to receive". The most appropriate interpretation of this symbolism involving the Spirit as coming from Christ's side is that the Spirit has already been given. Further, the persons invited to drink of the water are persons who have already begun to believe: ... καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ (7,37c-38a); ... ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν (7,39a). The implication is that the Spirit will aid in some way in the development of a belief already existing. In the interpretation followed here that development of a faith already existing is an ability to discern the implications contained in belief in Jesus. That belief in Jesus is susceptible to such development is implied by the use of "believe" (πιστεύω) already at the very beginning of Jesus' contact with his disciples (cf. 1,50; 2,11). Just how this action of the Spirit is effected is not explicitly stated in the Gospel, but the Gospel itself can be taken as the result of the Spirit's action and as a means for enabling the believer to discern the implications of his belief in Jesus (40).

Thus an inquiry into the question why forgiveness of sins is not related more immediately to the Passion of Jesus has indicated that the main reason is that the purpose of the Passion account in the Fourth Gospel is to show forth divine love in the death of a divine person. In fact, the deeper meaning of the death of Jesus in the Fourth Gospel is the bestowal of the Spirit as his successor to

(38) For a discussion of the interpretation underlying this translation cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John* [i-xii] (Garden City, NY 1966) 320. For a presentation of the various interpretations of the much-discussed passage of John 7,37-39 cf. BROWN, ibid., 320-324.

(39) The connection between John 7,38 and 19,34 is commonly accepted. Cf. BROWN, *The Gospel according to John* [i-xii], 323.

(40) On the Fourth Gospel itself as a result of the action of the Spirit cf. BURGE, *Anointed Community*, 217.

elucidate the truth of Jesus and in particular the truth of divine love. The bestowal of the Spirit in the resurrection account at 20,22 mirrors this bestowal of the Spirit as successor of Jesus by showing the source of the Spirit as his presence in the mission of forgiveness exercised by the disciples. This twofold bestowal would seem to explain what seem to be the two roles of the Spirit in the Fourth Gospel, the role which involves forgiveness of sin and the role which involves discernment of truth.

There is one more important aspect to take into consideration in judging the question of intrusiveness of John 20,22-23: the question of the recipients of the bestowals of the Spirit in the Fourth Gospel. Who received the bestowal of the Spirit made by Jesus on the cross, and who received the bestowal of the Spirit for the forgiveness of sins?

5. *The Recipients of the Spirit in the Fourth Gospel*

Bestowal of the Spirit implies a subject or subjects on whom the Spirit is bestowed. Recent work on the symbolism of the mother of Jesus and the beloved disciple at the foot of the cross would adequately account for such subjects for the bestowal of the Spirit at John 19,30, given the way in which they are singled out for particular attention in John 19,26-27 [41]. In the act of dying, Jesus "hands over" the Spirit to his mother, who thereby is transformed from Daughter of Sion, i.e., Jerusalem as symbol of all faithful Hebrews, to Mother of the Church. The "beloved disciple" becomes the symbol for all believers. Thus the Church acquires the help necessary to discern the truths which Jesus has come to reveal, not the least of which is the significance of his Passion and death [42].

(41) On the symbolism in the Fourth Gospel of the mother of Jesus and the beloved disciple at the foot of the cross cf. I. DE LA POTTERIE, "La Figlia di Sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il Concilio Vaticano II", *Marianum* 49 (1987) 356-376, especially 372. De la Potterie's treatment would probably benefit from analysis according to the twofold level of narrative mode and theological claim. CARSON, *The Gospel according to John*, 617-618, argues that such a symbolic interpretation "is without adequate contextual control", but in so doing is forced to abandon the symbolism of other aspects of the Passion account. That the role of Mary as "mother of the Church" needs refining in the context of the Fourth Gospel is, however, a point which should be conceded.

(42) The "institutionalized" nature of the recipients of Spirit corresponds to the Spirit's "institutionalized" role. Cf. above, notes 31 and 35.

The bestowal of the Spirit in John 20,22 would seem to be to a restricted group of disciples, possibly only to the "Twelve" (cf. 20,24) (43). The logic of the bestowal of the Spirit in 19,30 — to two persons who symbolize the entire people of God — supports the limitation to the lesser number of faithful which the context at 20,19-23 seems to indicate: the bestowal of the Spirit in 19,30 is intended for all believers, including the restricted group of disciples who receive the Spirit in 20,22. The role of the Spirit in each bestowal seems to be intrinsically different. In 19,30 the Spirit seems to be given as an agent of discernment, to help all the faithful understand what has transpired not only in the life of Jesus, but especially in his death. In 20,22 the Spirit seems to be given as an agent of empowerment, to help the disciples to whom it is given to act with regard to the forgiveness of sins (cf. 20,23).

The "empowerment" of the disciples suggested by the bestowal of the Spirit in John 20,22 is associated with the missioning of the disciples expressed in 20,21: otherwise the lapidary juxtaposition of the words and actions of Jesus in vv. 21-23 makes no sense. The question is much debated, of course, and the present treatment is intended only by way of suggestion (44). The perspectives generated by the previous presentation in the present paper suggest not only that the mission in 20,21 involves a limited group (in contrast to the bestowal of the Spirit in 19,30), but that it is also dependent explicitly on the death and resurrection of Jesus (portrayed at the level of narrative mode in 19,30). The mention of forgiveness of sin in 20,23 is intelligible in such a context: Jesus has achieved expiation of sin by his death; there is now question of empowering others to bring this expiation to bear in some way on others. Just as the Father sent Jesus, so Jesus sends the disciples (45). In the context of

(43) BROWN, *The Gospel according to John* [xii-xxi], 1033-1035, maintains that the bestowal is for all Christians. ("Certainly this re-creation, this new beginning, this gift of the Spirit is meant for all Christians" [p. 1035].) He is constrained to adopt this approach because he holds for only one bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel. Brown's view should be seen, however, in the context of his lengthy discussion of the power to forgive sins (ibid., 1039-1045).

(44) For two recent discussions see CARSON, *The Gospel according to John*, 646-656, and ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 509-511.

(45) On πέμπω and ἀποστέλλω as synonyms cf. M. BENÉITEZ, "Nota sobre verbos «sinónimos» en Jn", *Estudios Ecclesiásticos* 49 (1974) 109-116.

the death of Jesus this mission involves two things according to the comments of the author at 11,51-52: death 1) "on behalf of the nation" (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους) and 2) "in order to gather together into one the scattered children of God" (ἵνα καὶ τὸ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν). The first purpose arguably involves expiation of sin (cf. John 10,11)(46). The second involves forming a community unified by belief in Christ(47). These seem to be the same two purposes which are involved in the missioning of the disciples in John 20,21-23. At the more obvious level of narrative mode the second purpose is being presented as the literal meaning: the *form* is that of Jewish terminology for imposing or lifting the ban of excommunication. That is to say, the balanced play of radical and definitive opposites involving fundamental judgments about goodness and evil suggests the balanced play of radical and decisive opposites involved in the form of the Jewish ban of excommunication(48). At the deeper level of theological claim the *terminology* is appropriate to the first purpose, which involves the expiatory effect of Jesus' death(49). This is the level at which the baptismal language of John 1,29-34 and 3,1-6 is placed, and these two sets of texts are therefore consonant with John 20,21-23. The literal or expressed meaning(50), which is based on Jewish usage,

(46) Cf. CARSON, *The Gospel according to John*, 422.

(47) Cf. Acts 18,9-10. Carson (ibid.) discusses the precise force of "children" (τέκνα) and concludes that the word shows the "predestinarian strain" in the Fourth Gospel. A more plausible possibility is that these "children" represent the faithful Jews symbolized by the "Daughter of Sion", Jews faithful to God under the old dispensation.

(48) Cf. the observations of HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, 547: "*v. 23. Whosesoever sins*... The saying is paralleled in the tradition preserved in Matt. xvi. 19, xviii. 18. In the Matthæan texts the verbs are *bind* and *loose*. These are technical Jewish terms for imposing or relieving the ban of excommunication, or for forbidding or allowing an action as in accordance with, or not in accordance with, the Law (STRACK–BILLERBECK, vol. I, pp. 738-747). The Greek verbs are simply a literal translation of the Aramaic (cf. Josephus *B.J.* i. 111). In the Fourth Gospel the technical Jewish terms are avoided, the wider Christian word *remit*, which is limited neither to the relief of a ban of excommunication, nor to a declaration that an action is unlawful, being substituted for the technical Jewish *loose*, and similarly *retain* takes the place of *bind*".

(49) The priority of this level is the real reason for the change in terminology noted by Hoskyns. Jewish form meets Christian content.

(50) For the meaning of these technical terms, which are based on O'Day's terminology, cf. above, n. 15.

would be the meaning seized on by the reader without benefit of a deeper insight into the text as appropriate to a narration involving transfer of authority from Jesus to his disciples. The real or intended meaning, which is based on Christian tradition, would be the meaning seized on as appropriate by those listeners who were clued in to the text by previous catechesis ([51]). This level of theological claim, of course, could not be fully perceived without including the level of narrative mode. In Christian usage the two levels in John 20,21-23 suggest terminology such as "legal" and "sacramental" ([52]) though, of course, the two terms cannot be completely independent of each other any more than the theological claim of a text can be completely independent of the narrative mode on which it is based.

Conclusions

This study was prompted by views which hold that the bestowal of the Spirit in John 20,22-23 to forgive sins was intrusive and foreign to the purpose of the Fourth Gospel. The study has sought to place the verses in question in new perspectives by appealing, (1), to a rhetoric of irony which involves two levels of meaning, one the literal meaning couched in the language of narration, and the other the intended meaning, having as its purpose the assertion of a theological claim. With this as background, (2), the association of forgiveness of sins and the Holy Spirit was seen as already present in the Gospel. Further, (3), the study examined why the forgiveness of sin was placed in the resurrection account and concluded that this

([51]) A text closely related to John 20,21-23 is John 17,18-19: καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον· καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ ("And just as you sent me into the world, so I send them into the world; and on behalf of them I consecrate myself, so that they also may be consecrated in truth"). The reference to truth alludes to the action of the Spirit bestowed from the cross; the reference to consecration alludes to the action of the Spirit bestowed after the resurrection.

([52]) The word used to describe Jesus' action of giving the Spirit, ἐμφυσάω, is found with reference to the "breathing" before Christian baptism. Cf. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, "ἐμφυσάω", 2.b. (p. 459). Cf. also HATINA, "John 20,22".

was a corollary of the Passion and death of Jesus being viewed from the aspect of his divinity. In fact, the death of Jesus is described in terms which are unique in the Greek of the period in order to explain that Jesus both died (insofar as human) and did not die (insofar as divine). This latter aspect of the crucifixion is represented by a bestowal of the Spirit for the discerning of truth. The twofold bestowal of the Spirit — in 19,30 and 20,22-23 — serves, (4), to explain the apparent contradiction between texts in the Gospel which speak of the Spirit and truth, and texts like John 20,22-23 which speak of consecration and forgiveness of sin. The "sending" of the disciples in John 20,21 is seen, (5), as their being given the Spirit to prolong the mission of Jesus, who died to unite the children of God into one (the level of literal meaning), and to expiate sin (the level of theological claim).

Implicit in the above conclusion is the necessity to read the Fourth Gospel at two levels — the level of narrative mode and the level of theological claim. At the former level the Fourth Gospel makes sense, especially for the reader/listener already versed in Judaism, but not without a certain awkwardness and inconcinnity which were probably deliberate. But it is at the latter level that the Fourth Gospel is designed to communicate to those who have been prepared by immersion in the Spirit-guarded tradition of the community in which the Gospel was preached. At this level the Gospel reinforces community through the repeated experience of shared knowledge ([53]). But the attraction of irony also works in a vertical direction when used in writings which speak of God, for it invites to contemplation and reflection ([54]).

([53]) "... stable irony, and especially dramatic irony, requires a shared sense of understanding between author and audience. Irony is a kind of fellowship into which author and sound reader or spectator enter in silence. Together they watch, wink, and smile, because together they share the perspective that blinded characters and perhaps less adept observers do not share. They form a community of superior knowledge" (DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, 29).

([54]) "... in the indirect whispering way of irony there is both a gentle beckoning and a powerful persuasion. Perhaps it is in irony's silence that this power resides. For precisely in its restraint from dictation of a literal meaning to its readers, irony is able to move those minds to an intensely active state and to engage them in an open search for solid ground that will make them grateful when they find it" (ibid., 37).

It would seem to be irony, or something very much like it, with which the Spirit wishes that the truth of the Lord Jesus be brought home to the community in which the tradition of his life and death is still very much alive.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

James SWETNAM, SJ

SOMMAIRE

Jn 20,22-23, le don de l'Esprit aux disciples en vue du pardon des péchés, est parfois traité comme un corps étranger à l'intérieur de l'évangile de Jean. La présente étude rejette ce jugement et montre que les versets en question sont parfaitement en accord avec le but du quatrième évangile. En outre, il faut remarquer que l'Esprit est donné en deux occasions dans Jn (19,30; 20,22-23), et que les deux textes sont complémentaires. Le lecteur averti peut percevoir la dimension cachée de ces passages lorsqu'il est attentif au jeu subtil de l'ironie johannique.

Brain and Nerve in the Biblical Outlook

This topic was suggested by a recent invited study of medical procedures in the Old Testament(1). One of its most thought-provoking discoveries was that the word " brain " never occurs in the whole Hebrew Bible. Since the word *moaḥ*, as in Arabic and in a slightly different sense in Akkadian, occurs frequently in Mishnaic Hebrew, it seems imperative to inquire further when and how it came as " brain " into the Hebrew vocabulary. Also intriguing is the question of how the functions which eventually became ascribed to the " brain " were regarded or expressed in biblical Hebrew. It has long been recognized that the biblical Hebrew *lēb/lēbāb* was regarded as the organ of cognition, but less clear is why it was ever translated as " heart ". Finally the term " nerve ", though it is used to render some important passages in the Hebrew Bible, is not found in the extremely important and extensive sense which it has come to have in modern physiology. An examination of these terms should point to a somewhat more unified outlook on the " internal organs " among the people of the Old Testament, or indeed of the New as well.

These themes will be treated in this order, as indicated in the subheads below: 1. Earliest attestations of *moaḥ* as " the inside of the bone ". 2. The hypothesis of a larger " vocabulary-pool " from which were drawn the relatively few terms for objects of daily life used in the Hebrew Bible. 3. Existence of any actually-used biblical Hebrew queried. 4. Aramaic in its relation to the language used by the biblical people. 5. Biblical situations involving the material brain. 6. Nerve as somewhere between flesh and bone. 7. The biblical " internal organ(s) of cognition and control " called *lēb*.

(1) Antonio PIÑERO (ed.), *Curso de verano de la Universidad Complutense* en Almería, sobre medicina y terapias en el Mundo Mediterráneo Antiguo, 1992. In the awaited *Acta*, R. NORTH, " Medicina y terapias en el Antiguo Testamento ".

I. *Moaḥ* as "marrow", the "inside of the bone"

Apparently our earliest attestation of *moaḥ* is the Akkadian *muḫḫu(m)*. This is defined by von Soden primarily as "Schädel", skull, but with the parenthetical etymology "in Semitic except Ethiopian 'Gehirn' (brain), 'Mark'" (2). However, the definition which he puts in second (last) place, "Oberseite", the upper part, occupies some four-fifths of the cited examples, not only as adverbial or prepositional expression, but also for objects mostly other than in a living body. We may note in passing that although "upper part" well fits our modern notion of the "brain", the prepositional uses refer mostly to the "upper (or outer) *surface*" and are thus less suited that what we will see to be the biblical Hebrew notion of "*inner* organs (of cognition)".

Essentially the same uses of *muḫḫu* are indicated in volume 10 of the Chicago Assyrian Dictionary, but with greater abundance of citation (3). The medical attestation "if a man's head spins" may perhaps suggest a usage more similar to "brain", but in general the emphasis is on "skull" as "top of the head". Neither dictionary seems to indicate *muḫḫu* as "the *inner* part of the skull", one aspect of what has been suggested as the "marrow" or interior part of (any, larger) bone: thus the influential dictionary of Ben Yehuda, with a full page of commented citations (4).

The more recent dictionary of Even Shoshan similarly specifies *mḥ* as "the whitish substance inside the brain and *ʿamûd ha-šedra*", and by way of etymology refers briefly to Akkadian, Aramaic, and Arabic; but also to Ugaritic *mḫ* (5). The only reference in Gordon (*mḫ.rišk*) is 125:27, rendered "the brains (or marrow) of thy head",

(2) W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden 1972) II, 667-669. The Deutsches Wörterverzeichnis in C. Bezold, *Babylonisches-Assyrisches Glossar* (ed. A. Götze) (Heidelberg 1926) 297-343, has no entry "Gehirn", and under "Scheitel" on p. 168a is given *muḫḫu*.

(3) A. L. Oppenheim, E. Reiner, *et al., The Assyrian Dictionary*, vol. 10 "M", part 2 (Chicago 1977) 172-176.

(4) E. Ben Jehuda, *Malon... Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris* (Berlin, n.d.) vol. 6, 2891.

(5) A. Even-Shoshan, *Ha-Mālōn he-Ḥadaš* (Jerusalem 1966) vol. 3, 1284.

but with favor for the suggestion of Gevirtz emending *mḫ* here to *my* 'water' on the strength of Jer 8,23 (6).

I did not find any attestation of either *mḥ* or *mwḥ* in either Dalman's rather stenographic "neohebräisch" 1922 listing, or Jastrow's much more detailed 1950 volumes (7). On the other hand, Goldschmidt's 1924 re-edition of Jacob Levy's *Wörterbuch*, with the entry *mwḥ* "Mark, bes. Gehirn", gives a reference to Arabic *muḫ*, and also to Biblical Hebrew, presumably Job 21,24, commonly taken to mean "marrow" or sleekness of the body in prosperity; also hapax is the denominative Pual participle Isa 25,6 "marrow-foods, fat pieces"; the Job occurrence is noted also by Vaisruh as meaning "marrow-bone", since there is no word for "brain" in the Bible (8).

The very recent dictionary of the Jewish-Palestinian Aramaic of the Byzantine period gives *moḥā* with six mentions in the sense of "skull" and only two in the sense of "brain", unfortunately with no suggestions for following this term back into any earlier Aramaic origins (9).

The 1911 research of Julius Preuss on biblical and talmudic medicine, still the chief work of consultation, in its re-edited 1978 translation by Fred Rosner, in its major chapter on "Anatomy and Physiology" has a subsection E entitled "The nervous system, I. The brain". It begins, "The brain lies in the bony skull like marrow in long bones", apparently an unidentified allusion to the already taken-for-granted supposition which we noticed above. He continues, "Both the brain and bone marrow, therefore, have the same name: *moach*, rarely *mokra* [only Chullin 93a indicated]. Thus, the

(6) C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook* (AnOr 38; Rome 1965) glossary, p.432. — S. GEVIRTZ, "The Ugaritic Parallel to Jeremiah 8:23", *JNES* 20 (1961) 41-46.

(7) G.H. DALMAN, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch* (ed. G.H. HÄNDLER) (Frankfurt 1922); neither p.287 nor p.285. — M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York 1950) II, 739 or 756.

(8) J. LEVY, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (ed. L. GOLDSCHMIDT) (Berlin 1924) vol. III, p.44. — S. VAISRUH, "Medicine", *Encyclopaedia Judaica* (ed. C. ROTH–G. WIGODER) (Jerusalem 1972) 11, 1180.

(9) M. SOKOLOFF, *A Dictionary of the Jewish-Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Ramat-Gan 1990) 294s.

Rabbis either thought that bone marrow is a nerve substance or, more likely, that the brain, the spinal cord and bone marrow are histologically equivalent. Aristotle did the same in that he called the spinal cord: *ygrotes myelodes* [*Hist. Anim.* 3,8,61]" (10).

If I have not overlooked something, this brief statement is the *only* help which Preuss gives us in trying to determine when and how *moaḥ* came into the post-biblical Hebrew language, and in what sense it had been used before that — or, more interestingly for our purpose, how the Jewish people of the biblical period had envisioned the organ and functions which later came to be connected with a word meaning "brain". We will return below to what Preuss has to say about the word "nerve" in the same chapter.

But it is important to notice here a more casual use of the information given by Preuss. Rosner himself had published a book of selections on medicine in the Bible and the Talmud, for which he had invited Suessman Muntner to contribute the initial chapter, a survey of "Medicine in Ancient Israel", subdivided into "Bible" p. 3-11, "Talmud" p. 11-21. *Between* the two, but unmistakably listed (perhaps by oversight) as part of "Bible" rather than "Talmud", is a brief glossary of medical terms, including *moaḥ* (11). This inevitably creates the impression that *moaḥ* for "brain" is used in the Bible, and bypasses the question of *when* it came into use.

II. What the Early-Hebrew "Vocabulary Pool" *Might* Have Been

It has been pointed out that words like brain not found in the Bible but common in universal experience, may well have existed in the Hebrew language from which the terms used in our Bible were drawn, even though the particular term in question was never called up into use. Albright went so far as to say "the known biblical

(10) J. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine* (tr. F. ROSNER, from German 1911; New York 1983) 132; similarly A. YOUNG, "Psychiatry and Self in Bible and Talmud; the example of Posttraumatic Stress Disorder and Enemy *ḥerem*", *Koroth* 9-special (Third International Symposium on Medicine in Bible and Talmud, Jerusalem December 7-9, 1987) 200 (194-210); there is no advertence to either *moaḥ* or Job 21,24 there p. 43-48 in the article of G. FOHRER, "Man and Disease According to the Book of Job".

(11) F. ROSNER, *Medicine in the Bible and the Talmud; selections from classical Jewish sources* (New York 1977) 10.

Hebrew vocabulary cannot represent over a fifth of the total stock of NW Semitic words used between 1400 and 400 BC" (12). Driver puts it more moderately, that it would be wrong "to consider that which is preserved in the Masoretic text sufficient even for the limited needs of daily life in ancient Palestine" (13). So also Nöldeke. Observations on the subject by von Soden deal rather with less concrete examples like time, freedom; also "people" (14).

These observations, and specifically Nöldeke's claim that it is only by chance that many Mishnaic words do not appear in the Old Testament, form the point of departure of Ullendorff's article with the provocative title, "Is biblical Hebrew a language?". He there claims that the Masoretic vocalized text "makes Deborah talk ... as Qoheleth or Daniel or Esther almost a thousand years later ... It is clear, therefore, that this language is the result of a good deal of subsequent doctoring ... resulting in a hybrid language rather than a proper *koiné*. In any real sense of the term, BH in its Masoretic garb was scarcely a language which in that form was ever actually spoken" (15).

You can get along without a word for "conscience" or "inferiority complex", Ullendorff admits, but you need a word for axe or cow. He examines the Hebrew-type words suggested by archeologically attested inscriptions, and notes the lack of any biblical word for "kitchen" or "comb" or "spoon". He concludes chiefly that "the vocabulary and idiomatic range of BH must have fallen far short of the Hebrew potential of biblical times". Then he goes on to summarize, in reference to his provocative title, that biblical Hebrew was rather a *fragment* of the language better represented much later by the Mishnah. This conclusion may seem somewhat hasty and at variance with his striking claim, in relation to the common objects

(12) W. Albright, "Light from Ugarit on the Bible", in [A.S.] *Peake's Commentary on the Bible* (ed. M. Black) (London 1962) 62.

(13) G.R. Driver, "Hebrew Notes", *JBL* 68 (1949) 58; T. Nöldeke, *Encyclopaedia Britannica* (ed. 13) 24,623.

(14) W. von Soden, "Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient, IX. Entfaltung und Lücken im altsemitischen Wortschatz", *Abhandlungen der Mainzer Akademie, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse* (1973,6) 34-40.

(15) E. Ullendorff, "Is Biblical Hebrew a Language?" (SOTS presidential address 1971), *BSOAS* 34 (1971) 241-255; this citation is from p. 245: he notes his cognate *BJRL* 44 (1962) 456.

noticed above, that biblical Hebrew probably owed more to a "Canaanite" language than to the incoming Hebrews. He says that this Canaanite language is mentioned only in Isa 19,18; otherwise never in the OT, unless dubiously as *y^ehûdît* in Isa 36,11 (= 2 Kgs 18,26).

"How profoundly Canaanized were the early Israelites?" asks Kempinski; and in his answer it is stated flatly, "Both groups spoke the same language" (16). His concerns are chiefly excavational, and he does not furnish the awaited linguistic corroboration for such a claim. But it is indeed surprising that Ullendorff dismisses so casually the reference to a *yehûdît* language of the common people, distinct from the Aramaic which was also understood and used by the more educated, Isa 36,11 (= 2 Kgs 18,26).

On this key verse, "Who wrote the speech of Rabshakeh and when?" asks Ben-Zvi (17). There are four views: (1) An Assyrian; (2) An Aramean of Judea, called "Assyrian"; (3) A real Judean. The fourth view is his own, that the whole episode was a much later formulation; but he adds that it doubtless preserved some popular memory of a real Assyrian Rabshakeh. Under the title "Please speak Aramaic", A.R. Millard opposes Garbini's claim that Judah's leaders learned Aramaic only in the Exile. Millard further holds that few items drawn from non-biblical texts of 1000-186 BC help us toward any "history of Hebrew-speaking people in ancient Judah" (18).

The claim that a pre-existing Mishnaic Hebrew was the real vocabulary-pool from which biblical Hebrew was drawn is far too casual. We have at present absolutely no resource for ascertaining the time and mode in which Aramaic or other Semitic words first came into use in Mishnaic Hebrew. Contrast the relative wealth of studies which we have on the entry of Greek and Latin terms into

(16) A. KEMPINSKI, "How Profoundly Canaanized were the Early Israelites?", *ZDPV* 108 (1992) 1(-7).

(17) E. BEN ZVI, "Who Wrote the Speech of Rabshakeh and When?", *JBL* 109 (1990) 79-92.

(18) A.R. MILLARD, "Please Speak Aramaic", *Buried History* 25 (1989) 67-73; the further remarks are from his critical review of W.R. GARR, *Dialect Geography of Syria-Palestine 1000-586 BCE* (Philadelphia 1985) in *Journal of Semitic Studies* 36 (1991) 113-116.

Mishnaic Hebrew (19). Also striking is the competence of studies on the Aramaic origin of words used in the Hebrew Bible (20). Indeed, the major dictionaries of biblical Hebrew indicate fully the state of our knowledge on Aramaic or other Semitic origins or cognates of *all* biblical Hebrew words, just as a modern English dictionary will indicate at once the likely origin of *every* word it treats. It is of course to be hoped that the current Israeli Hebrew Dictionary Project will supply this lack; but for "brain/*moaḥ*" at least that is a rather remote prospect.

Even the philological status of "Middle (chiefly Mishnaic) Hebrew" has been radically changed quite recently. As James Barr points out, it is now generally admitted, with Segal against Geiger, to have been a real colloquial spoken language, not an artificial mixture with Aramaic (21). Segal's 1958 = 1927 English edition, admittedly less documented than his 1936 edition in modern Hebrew, claims on p. 98 that many Mishnaic nouns are borrowed from "Aramaic or Greek", but his subsequent 35-page listing is classified by grammatical form (*qatl, qᵉtālâ ...*) and gives no hint of origin (22). Not much more help is afforded by the index of Hebrew (from) Aramaic words in Kutscher's important Galilean Aramaic studies (23).

(19) D. SPERBER, *Essays on Greek and Latin in the Mishna, Talmud and Midrashic Literature* (Jerusalem 1982); id., *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature* (Ramat-Gan 1984).

(20) M. WAGNER, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* (BZAW 96; Berlin 1966).

(21) J. BARR, "Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic Age", in *The Cambridge History of Judaism*, vol. 2, The Hellenistic Age (ed. W. D. DAVIES–L. FINKELSTEIN) (Cambridge 1989) 82; see now G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (= Strack[8]; Munich 1992) 109.

(22) M. H. SEGAL, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (Oxford 1927) 99-134.

(23) E. Y. KUTSCHER, *A History of the Hebrew Language* (Jerusalem–Leiden 1982) 135, "non-biblical Hebrew vocabulary: 3. New Hebrew elements. Here belong those elements which most probably existed in the original stock of Hebrew, but by chance do not appear in BH"; no *moaḥ*; but *ṭeḥol* "spleen" is noted as a good example. Kutscher's *Studies in Galilean Aramaic* (tr.ed. M. SOKOLOFF) (Tel Aviv 1976) 33 under Vocabulary notes only two items. No direct relevance appears in J. NEUSNER, *Language as taxonomy: the rules for using Hebrew and Aramaic in the Babylonian Talmud* (South Florida Studies in the History of Judaism 12; Atlanta 1990); or in the two-volume *Study of Ancient Judaism* (ed. J. NEUSNER) (Hoboken 1982) II, 136-144, D. GOODBLATT, "The Languages of the Babylonian Talmud" or in B. M. BOKSER, I, 63-70, "Palestinian Talmud: Languages".

III. Existence of Any Actually-used Biblical Hebrew Queried

Ullendorff's title is echoed by the much bolder approach of Knauf, in a quite recent effort to broaden the "proof" from the meanwhile greatly amplified corpus of relevant inscriptional material. As he says, there is no doubt that the Hebrew parts of our Bible have all the characteristics of a "natural language": a system of phonemes (accessible to us only in a deficient system of graphemes); a grammar, a lexicon, some "dialects", and even a kind of history (from "archaic" texts like Judg 5 down to Qoheleth and Sirach). But an entirely different question is this: Was this language ever actually used by anyone in daily life? Apart from its alleged use as a *spoken* language, here chiefly called into question, Knauf adds that "even as a *written* language biblical Hebrew never in any time or any place served as a means of communication (letters, decrees, receipts)" (24). The rest of his article is concerned with showing that the inscriptions discovered by archeology and claimed to be in "biblical Hebrew" are not such.

Knauf does not seem to advert to the superficially-related essays of Edouard Naville, chiefly in the prestigious Schweich Lectures, to show that the written language which we call biblical Hebrew was invented only long after the Exile (25). He claimed that it was like Coptic, "a new écriture based on a principle absolutely different from that previously in use" (26). "And such a serious modification is not merely a matter of form not touching the language itself"; as in Coptic, the change of alphabet must have changed radically the *language*. As in the case of Coptic, Naville held that "biblical Hebrew" was invented not so much as an arcane religious vehicle, but rather to utilize and unite the various dialectal

(24) E.A. KNAUF, "War 'Biblisch-hebräisch' eine Sprache? Empirische Gesichtspunkte zur linguistischen Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur", *Zeitschrift für Althebraistik* 3 (1990) 11(-23).

(25) É. NAVILLE, *The Text of the Old Testament* (Schweich Lectures 1915; London 1916); tr. A. SEGOND, *Archéologie de l'Ancien Testament. L'Ancien Testament a-t-il été écrit en hébreu?* (Paris–Neuchâtel c. 1916)18; p. 27 firmly claims that Moses wrote the Pentateuch, and Joshua wrote Joshua-Judges, but both in Babylonian characters.

(26) É. NAVILLE, *L'évolution de la langue égyptienne et des langues sémitiques* (Paris 1920) 159: the change of writing for *y^ehudit* was made just before the Christian era; (p. 166) the prophets and Ezra used Aramaic.

differences actually in use. Naville was refuted especially and fully by Gressmann [27].

IV. Various Relevances of Aramaic

We pointed out above some of the links between Aramaic and Canaanite (?"Judean") and the language actually spoken in daily life in the background of Isa 36,11. We may here add that already in 1955 a diagram of Haiim Rosén, aimed primarily to show the divergences of other West-Semitic dialects from Moabite, incidentally and really shows the uniformity of Biblical-Hebrew usage over against Moabite and other (epigraphic) variations, and proves Hebrew more different from Moabite than from biblical Aramaic [28]. In some ways at any rate biblical Hebrew is more akin to Aramaic than to the inscriptional materials which have been claimed to prove that it was really a living and spoken language.

We may here go on to take notice of some other and less directly linguistic connections between Aramaic, "Arameans", and the biblical people [29]. By way of a somewhat hypothetical framework for these observations, we may premise that at one of the earliest stages in which we encounter them, the biblical people are called "Aramaic" (Deut 26,5); and again at the end of this long development, it is generally maintained that the everyday language in Judea and Galilee was "Aramaic" [30].

[27] H. GRESSMANN, "L'archéologie de l'Ancien Testament" [by Naville], *RTP* 48 (1916) 26-53; p. 36 gives some prominence to Naville's tracing of the historical Aramaeans, starting from Mesopotamia.

[28] H. B. ROSÉN, *Ha-'Ibrit še-lanu*, Our Hebrew language in the Light of Linguistics (Tel Aviv 1955), diagram p. 22; my review in *Orientalia* 26 (1957) 388-391.

[29] R. A. BOWMAN, "Arameans, Aramaic and the Bible", *JNES* 7 (1948) 65-90; p. 66 regards the *Aḫlamê* of Tiglath-Pileser I around 1100 as the earliest known Arameans; Abraham and the Moab and Ammon of Gen 19,37-38 would thus be rather part of the pre-Aḫlamê Suti migrations. P. 71 notes the gradual increase in the proportion of Aramaic in the Canaanite-Phoenician inscriptions.

[30] H. TADMOR, "On the Role of Aramaic in the Assyrian Empire", *Near Eastern Studies* (Festschrift for Prince Takahito MIKASA; ed. M. MORI–H. OGAWA–M. YOSHIKAWA) (Wiesbaden 1991) 419-423; p. 422 remarks "the ability of an Assyrian envoy to deliver an eloquent speech in the 'Judean tongue'".

The fact that Abraham, and with him the racial group of which he formed a chief part in Mesopotamia, is called "Aramaic", must of course be subjected to careful qualification. It is far from clear that these "earlier Arameans" of the Mesopotamian era are identical with, or indeed have anything whatever to do with, the racial entity prominent there around 600. And as for the Aramaic *language*, it is not really an attested fact that it was spoken by the Abraham-clan called "Aramean"; still it is at least a likely possibility that such a migratory group had some language or dialect *of their own*, therefore in some sense Aramaic. This possibility, and the attested *fact* of Abraham's being some kind of "Aramean", retain their validity even in the supposition, which has recently been gaining adherents, that the biblical people never had any roots *inside Mesopotamia* at all, and that their "remembrance" of them is mythical.

At any rate, the biblical "remembrance" puts vastly more emphasis on the fact that Abraham's descendants were "liberated" from Egypt, after a sojourn there of some hundred years. It is quite in accord with biblical usage that the actual number "400" may be a generic or "mystical" term for multiplicity, or even just an exaggeration. But even if we explain it as only "four generations", that is certainly a decisive period of time in which the use of their own language by a minority group would be likely to have given way to the use of the official local language, or at least to have been notably contaminated by it. It is factual, and highly intriguing, that biblical Hebrew shows virtually no trace of Egyptian influence in grammar or vocabulary, though it does show the influence of Egyptian "wisdom"-genres.

A further question, again recently becoming paramount, is that of whether and how long and *how many* of the pre-Davidic biblical people really were in Egypt at all. The current trend is to favor some kind of local rebellion-unification among inhabitants of Canaan, some few of whom may in fact have come from Egypt by a liberation similar to that described in the book of Exodus. It thus becomes somewhat fruitless to pose the question of what *linguistic* effect a sojourn in Egypt may have had on a compact racial group previously and also subsequently found to be speaking "Aramaic".

We will note in passing two final relevant items. Apparently we know only from a somewhat midrashic-sounding rhetorical flourish in Stephen's speech of Acts 7,22 that Moses was "given an educa-

tion in Egyptian scholarship", whether or not this involved either language or laws (31). And from the Amarna letters we draw the curious fact that precisely while this group from Mesopotamia was in Egypt, the Egyptians themselves used as a chancery language not Aramaic, which we will encounter some centuries later as the international diplomatic and legal language within Mesopotamia itself, but the more properly "Mesopotamian" language called (a Canaanite-debased form of) "Akkadian".

We conclude: In our effort to arrive at how it is that the biblical people left no term for "brain" in biblical Hebrew, we cannot too hastily assume that there *was* in fact such a term, *moaḥ* or similar, whether or not meaning proximately "bone-marrow" in common usage in the vocabulary-pool of a living and spoken language from which the biblical authors selectively drew. We must at least take a stand on what language was actually in use during the period of the Hebrew Kingship, in a relatively continuous group during the linguistic vicissitudes between the time this group is earliest noticed as "Aramean" and the time it is fully attested as speaking normally Aramaic.

V. Biblical Situations Involving the Material Brain

Whatever language they were using, ultimately just another variant of Aramaic and/or Canaanite, some of the things which the biblical authors described or which are found in their background would seem to require a word for brain. We are postponing here to discuss together with "nerve" the less-visible functions which we now call psychological; our concern here is first with battle-descriptions in the Old Testament; and secondly with the several examples of skull-trepanning known from Palestine excavation.

As for the battles, we have all no doubt a general impression that the Bible is rather gory in its predilection for scenes of carnage, as was indeed much of the historical literature which has come down to us (32). When however we try to tie down these generalizations to specific concrete passages of the Bible, we find that it is not easy. It

(31) H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance* (Paris 1946) 179-182 on (Elohist) Egyptian education of Moses.

(32) A. J. Toynbee, *A Study of History* (London ²1935) I, 212 in relation to the early translation of Wulfilas.

is attested in 1 Chr 22,8 that David could not build the Temple because he had shed so much blood in many wars. But when we look for concrete examples of this bloodshed, almost the only thing we find is "18,000 Edomites slain in the Valley of Salt" (2 Sam 8,13), which apart from the common biblical number-exaggeration is not really descriptive at all.

In 1 Kgs 22,36.38, though the wounding of the single participant Ahab is described with emphasis on the copious blood which he shed, there is no indication of "carnage" in the sense of parts of the body strewn about, such as we see so vividly on Sennacherib's frieze of the siege of Lachish in 700 BC. Even in the slaying of "4000 men" by the Philistines in 1 Sam 4,2, no such details are given. The victory of Abraham over the five kings in Genesis 14 also when inspected more closely turns out to be rather antiseptically described.

Other examples might be sought; but perhaps all in all it is safe to say that our impression of the carnage prominent in the Bible is due chiefly if not exclusively to the notorius *ḥerem* of Deut 13,15, which however prescribes explicitly that the whole population shall be destroyed by *fire*. In any case, the only conspicuous applicability (but non-observance) of this law is in Josh 6,23, where the "utter destruction" of all inhabitants of Jericho "by the sword" is presently shown to have its exceptions (Rahab 2,23; Achan 7,1). "It is hard to say to what extent these prescriptions were in fact applied", says de Vaux; they are most prominent in late passages (Deut, Josh) "when the Holy War was little more than a memory", and are *not* found in the "holy wars" of the Judges; though he admits that both the notion and the practice were of great antiquity (33).

We must conclude that in spite of surface impressions, there are few passages in the Old Testament, or perhaps none at all, in which actual physical dismemberment is described in a way which would require the use of terms even for the separate bones, or for the "marrow" or for such a conspicuous reality as the brain-substance.

The other area of information which must require our attention here is the concrete examples of trepanning, of which several have been found in excavation. The most conspicuous examples are

(33) R. DE VAUX, *Ancient Israel* [Institutions de l'Ancien Testament] (tr. J. MCHUGH) (London 1961) 260.

doubtless those of Lachish, of which three strikingly clear photos are shown in the article on "disease" in *IDB* 1,848, to be discussed presently (34). Others have now been found at Arad and assigned to the Early Bronze Age (35). Three others are now attributed to Jericho (36).

Before discussing the nature and motivation of these skull perforations and its presumable connection with the brain, it will be useful to notice in similar trepanned skulls found in Egypt a situation quite similar to that of Palestine. From Egypt we have four *intra vitam* opened skulls; but among the many surgical instruments known there, none are particularly suited to this operation; and more strikingly still there is no mention of any such operation in the very large number of Egyptian written texts treating medical procedures (37).

Also neither in the Bible nor in any similar source of information about ancient healing procedures in the Near East is there any comment which would help us to understand the nature and intention of the known cases of trepanning. All the more surprising, therefore, is the fact that the whole excellent *IDB* article on disease almost from the outset comments, "Disease was regarded as the result of hostile magic.... In Neolithic times... in order to release the imprisoned demon, an operation known as trephining or trepanning was performed by the priest-magician" (38). It is well to take into account that such may have been the motivation of the trepanning known from Palestine skulls but never mentioned or hinted in the Bible.

Both Pahl and Harrison in the above citations seem to take completely for granted that the skull-perforations were made during the individual's lifetime and to relieve his or her sufferings. But Harrison observes that certain "decorative articles of feminine adornment" took their rise from the practice of *closing off* entrance

(34) R.K. HARRISON, "Disease", *IDB* (ed. G.A. BUTTRICK) (Nashville 1962) I, 847-854; fig. 29 on p. 848.

(35) P. SMITH, "The Trephined Skull from the Early Bronze Period at Arad", *Eretz-Israel* 21 (R. AMIRAN Festschrift; ed. A. EITAN et al.) (Jerusalem 1990) 89*-93*; 4 fig.

(36) J. ZIAS, "Three Trephinated Skulls from Jericho", *BASOR* 246 (1982) 55-58.

(37) W.M. PAHL, "Trepanation", *Lexikon der Ägyptologie* (ed. W. HELCK et al.) (Wiesbaden 1985) VI, 756.

(38) HARRISON, "Disease", 847.

of demonic spirits through the head apertures, by necklaces. But the best-exemplified example of such necklaces, called *dentalia* and bound tightly around the head, as found in Palestine excavation, seem to have been utilized only after death, perhaps as part of a funeral or other ritual [39].

Taking into account these remote possibilities which the experts consider worthy of mention, it still remains likeliest that the excavated examples of trepanning were medical operations intended to reduce pressure upon the brain, not necessarily for a superstitious rather than purely medical reason. It is thus somewhat surprising that no trace of such practice has been left even in the Egyptian surgical books. In the Bible there is in fact a word for skull (though none for brain) *gulgolet* (Judg 9,53; 2 Kgs 9,35 and some ten other times), immortalized in its Aramaic form *Gulga(l)ta*, the "place of the skull" of Jesus' death (Matt 27,32).

Mention of "pressure on the brain" and remedies for it forces us to direct attention here to the more general problem of mental illness or dysfunctions of the brain and nervous system. Logically this problem ought to be deferred until after our treatment of "nerve" in the Bible. But we may notice here that the real "insanity" of the Bible is almost entirely described as demonic possession or the working of an evil spirit, and thus falls rather outside our physiological inquiry.

VI. Nerve as Somewhere between Flesh and Bone

Our "nerve" is *neuron*, a Greek word, which in fact occurs in the Septuagint Bible as the rendition of *gîd* Gen 32,33 (H 32,32; not in the rendition of 32,25). Since this passage was important for a medieval Jewish dietary practice, careful study was devoted to the particular part of the thigh which was involved, the *naššeh*. This is called by dictionaries like Gesenius-Brown "a vein or nerve not otherwise known" and not linked with either root "lend" or "forget". But the Jewish tradition identified *naššeh* with the *nervus ischiadicus* (which also in Arabic is called *ʿarq an-nasāʾ*), and it has

[39] Photo 344 in L. HENNEQUIN, "Fouilles", *DBS* (ed. L. PIROT) (Paris 1938) III, 511 from D. GARROD, "Excavations in the Wady el Mughara 1931", *PEQ* 64 (1932) 48; pl. II.

thus come to be rendered in some modern versions of Genesis as "the sciatic nerve", which in modern medical knowledge has a function quite suited to the context (40).

In his very brief discussion of this problem, Preuss wisely notes that the term *neuron*, like its Latin and Arabic equivalents, was used not only for what we call "nerves", but also for tendons and ligaments (41). Thus the Levy Talmudic dictionary cannot be faulted for making the definition of *gîd* so broad as to include also "*Sehne*, sinew" and even, with Ben-Yehuda, "*Ader*, vein (or artery)", as in the rabbinic mention of "vein of a peach" (42).

This notion of a "nerve" as a thin black line probably corresponds to the common notion of what a nerve must look like, since generally we are acquainted with the appearance of human nerves only in the schematized drawings of the whole body, in which they are represented as interconnecting thin black lines. More accurately, "the basic structural unit of nervous tissue is the neuron, its processes making up the nerves of the body.. a nerve is actually many nerve fibres (axons and/or dendrites) found together... covered by a sheath of pearly-white myelin;... otherwise nerves appear as dull gray" (43). Insofar then as the actual "nerve" in itself was of such a neutral color and appearance, it cannot surprise us that the Bible preserves no indication of how it looked in wounded bodies, for example.

But to return to our Genesis 32 example, the Gesenius dictionaries of both Buhl and Brown-Driver-Briggs are quite emphatic in limiting the sense of *gîd* to "sinew, *Sehne*", with no special attention to Jacob's sciatic nerve. This discussion of what the biblical *gîd* might possibly mean must seem strangely irrelevant to users of Westermann's recent commentary on Genesis. He begins with listing some thirty recent scholarly articles on this episode, none of which betrays any greater concern for *gîd* than his own. Then he treats the whole Jabbok-struggle as a hoary myth of the night-spirit who loses all his power with the dawn, a story

(40) The article "Thigh, *yārēk*"by W. BRUEGGEMANN in *IDB* IV, 630 treats it almost wholly as the presumed seat of genital power, with no mention of *naššeh*; Gen 32 only fleetingly.

(41) PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 132.

(42) LEVY, *Wörterbuch*, I, 323.

(43) J.E. TETHER, "Nervous System", *Encyclopedia Americana* (ed. B.S. CAYNE) (International ed.; Danbury, CT 1979) XX, 107.

pressed into service by the biblical narrator for not-so-clear purposes of his own (44).

Loewenstamm too adverts to such legends, though maintaining *nervus sciaticus* (45). Other commentators do and doubtless will face up more directly to what a term meaning vaguely "nerve, sinew, or tendon" must have meant to the biblical outlook in at least this one example. We are warranted in concluding that the notion of what a "nerve" might have been or looked like must have been virtually non-existent for the biblical people. Instead, we should go on to ask ourselves how that background represented the *functions* assigned to "nerves" in modern science under the heading of "psychology".

VII. The Organ of Cognition and Control

It has thus far been made clear that there has been *preserved* no word for "brain" or even "nerve" in the language in which the Bible was written, or in the Semitic languages nearest to it. Before accepting the view that there *were* in fact such words reposing in a "vocabulary-pool" but never drawn up into use by the biblical authors, it would seem advisable first to give another hard look at the Old Testament, to see whether there are in fact described there the *functions* which we attribute today to the brain and the nervous system.

In fact it has long been recognized that the functions of knowledge and volition in the Hebrew Bible are quite prominently attributed to the organ which it calls *lēb* or *lēbāb*, though this word is commonly translated "heart", for reasons which we must now try to clarify. *Lēb* occurs some 600 times in the Hebrew Bible, and *lēbāb* another 250 times, with no obvious distinction of sense or usage. Out of these approximately 850 occurrences, there is not a single case in which the term specifically designates the blood-pumping organ which we today call the heart.

(44) C. WESTERMANN, *Genesis 12-36* (tr. J.J. Scullion) (Minneapolis 1985) II, 515, "touch on the hip" was not "strike a blow" but "some sort of magical touch"; p. 520 on Gen 32,32 adds "there was no indication that he was permanently lamed".

(45) S. LOEWENSTAMM, "Gîd ha-naššeh", *Encyclopaedia Biblica* (ed. B. MAZAR) (Jerusalem 1954) II, 480.

There are indeed cases in which the word would normally be rendered "heart" in modern usage: in 2 Kgs 9,24 Jehu's bow "shot Joram between his arms, and the arrow came out through his heart (*mil-libbô*) and he fell down", but the context does not precisely require that the fatal blow affected the heart rather than other vital internal organs; similarly Ps 45,6 (arrow in the heart of enemies) and 37,15 (sword in one's own heart). These strictly physiological uses, in which *lēb* can justly but not exclusively be translated "heart", are utterly rare. Nor is there a single really clear example of *lēb* used for precisely the heart of animals; Job 41,24, in a whole chapter describing a rather mythic Leviathan, says that "his heart is as hard as a millstone", but "hard" is not really a characteristic of the physiological and fleshly heart, though it is indeed today a common metaphor for mercilessness. In Jer 4,19, the words which *RSV* renders "my heart is beating wildly" are *hōmâh li libbî*, a repetitive parallel of the equally-inscrutable preceding "walls of my heart", *qîrōt libbî* (46). In Hos 13,8 there is question of God like a bear or lion tearing open *s^egor libbam* "the enclosure of their heart" as a simile for punishment.

How is it then that the Septuagint, to which the universal modern rendering of *lēb/lēbāb* as heart, is doubtless ultimately due, chose the term *kardia* for some 718 of the 850 occurrences? Before attempting to answer that burning question, let us notice that in ten cases it does in fact prefer *nous* "mind, intelligence"; in 5 others the cognate *dianoia*, "thought"; and in 7 cases *phrēn* (+2 *phronēsis*) of special interest to us because the *phrēn* was an organ of cognition in what we would normally in English call the "stomach" (inelegantly but more accurately "belly") *lower than* the heart. If now we examine the other contexts in which the Septuagint renders *lēb/lēbāb* as *kardia*, these turn out to be mostly concerned with internal operations of intelligence and volition tinged by emotion, thus approaching the experience of increased heartbeat.

It is not necessary for us to re-examine or tabulate here all the occurrences analyzed in the Hebrew dictionaries, and summarized in Gesenius-Brown as "inner man, mind, will, heart". That work has

(46) E. DE SOUSA SCHULZ, "O coração no A.T. como realidad parcial e total do homem", *Revista de Cultura Biblica* 14,55s (1990) 74(-80) holds that *lēb* refers primarily to the heart because it "beats", linked with the sense of *pûg* in Gen 45,26.

recently and very throughly been done by Ángel Gil Modrego [47]. The major chapter of this massive work is entitled "La interioridad indiferenciada", which turns out to mean "a general term for all the internal organs", echoing his acceptance of Dhorme's view that as in Akkadian "the *lēb* is the summary and compendium of the interior; all human processes turn upon it" [48]. And Gil Modrego's final conclusion on p. 739 is that it is "somewhat incorrect" for us to continue translating *lēb* as "heart" — but on the whole better to continue using this "ambiguity" (inadequately-indicated polyvalence or synecdoche, "part for the whole") rather than to try to impose any of the alternatives, which must inevitably remain open to question.

Obviously there is no question of proposing that the dictionaries render *lēb* as "brain", since it is so clearly among the interior organs which are situated in the torso: "for the most part", we may perhaps add. We may thus also add that a better case could be made for rendering *lēb* as "the nervous system centered in the brain", and operating not only in the nerves through the whole body, but also in the *phrēn* (as above), in the *thymos* and for the Greeks also in the kidneys and the liver; but especially in the increased respiration and heartbeat of the emotional accompaniment to most of our cognitive experiences. Ultimately however we must agree with Gil Modrego that it would be a foredoomed lost cause to attempt to impose a single term as alternative to heart for rendering *lēb* in all these complex operations which are its principal function.

Here may be inserted a conclusion to the question of the disorders of the brain and nervous system which we broached briefly above. We can now note that such dysfunction, well recognized in

(47) A. Gil Modrego, *Estudio de lēb/āb en el Antiguo Testamento. Análisis sintagmático y paradigmático* [Universidad Complutense dissertation] (Madrid 1992). He cites among others F. H. van Meyenfeldt, *Het Hart (lēb, lēbāb) in het Oude Testament* (Leiden 1950).

(48) É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien* (Paris 1963 = 1923) [from *RB* 30 (1921) 517-540; 31 (1922) 215-233, 489-517; 32 (1923) 155-212]; p. 126, "to the heart are related not only the intelligence and the memory, but also the operations of these two faculties"; Gil Modrego, *Estudio de lēb*, 4 notes that Dhorme's speaking of the heart as "seat" of thoughts and emotions is unduly influenced by Greek notions.

the Old Testament background but never there referred to any "brain" or "nervous system", are also never put into any relation with *lēb*, the ordinary term for "internal organs of cognition and control". A brief section expressly devoted by Gil Modrego to "defectos mentales" remarks chiefly the *timᵉhôn lēbāb* of Deut 28,28 parallel to *šiggayôn*, dementia (in a threat of God's punishment) (49). But even here, as in the other cases he mentions, there is question rather of an *attitude* than of organic disorder. Thus our equating of "brain" (-functions) with *lēb* need not change our provisional conclusion above: "insanity" in the Bible is related rather to demonic possession than to the meagre physiological data.

We may thus claim to have found an answer to the question of whether we must conclude that a vocabulary-pool on which the Hebrews and other Semitic peoples drew for seemingly indispensable terms not preserved in our records contained a specific word for brain, *môaḥ*; or whether the functions of the brain and nerves were recognized by them but related to a frequently mentioned organ. There was such an organ, and it was called *lēb*. The outlook of the biblical people in this regard was already forcefully expressed by Aubrey Johnson a half-century ago. "Even if they knew nothing of the nervous system as such, they were well aware of its presence and operation ... and as a result we find [*lēb*, the heart] taking the place of the brain in their thinking", and also in regulating their behavior (50).

Archeology has furnished two striking examples of the image which must have been raised in the minds of the biblical people upon hearing either the word *lēb* or some expression regarding the "internal organs of cognition and control", which is what it really meant. Both of these, amid many others less complete or satisfactory, come from the wider biblical background, its Etrusco-Roman fringe of the second century BC. Both show an adult male stomach

(49) GIL MODREGO, *Estudio de lēb*, 271-281.

(50) A.R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff 1949) 77; thus also G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament* (Cahiers Théologiques; Paris 1953) 34, le cœur, "siège de la vie intellectuelle", 400 cases (with volonté) p.77; and for neighboring Egypt, H. SCHIPPERGES, *Die Welt des Herzens; Sinnbild, Organ, Mitte des Menschen* (Frankfurt am Main 1989).

with a kind of "window", the flesh incised and rolled back to show the organs around or below the heart. One of these shows a very complete array of organs, which have been studied and identified in relation to many other relevant and available, though less complete, Etruscan samples. The owner of this terracotta artifact is P. Decouflé, who is a doctor of medicine, and he publishes beside the photo also a drawing with the respective organs numbered in reference to his list of identifications (51). This and all the similar statuettes are universally called "ex-votos", made not to show the results of dissection of a cadaver, but the organs for whose healing a living individual felt gratitude or expectation. The Decouflé example shows in fact the face and toga of the person. In spite of its completeness and the skill with which it is presented, this particular ex-voto has one drawback: both its provenance and its present whereabouts are unknown. But similar "polyvisceral Etruscan and Roman ex-votos" are amply known (52).

Simpler and perhaps more satisfactory as a representation of the *lēb* or "internal organs of cognition and control" would be the statuette visible in the Museo Arqueológico of Madrid, attributed to Etruscans of the second century BC. It has been reproduced in works of medical history, notably both the German and the Italian editions of Krug (53). This terracotta statuette shows only the torso, from the neck to the male genitals, and its "window" is much smaller, arched-triangle shape, roughly below the area of the heart. In the small space it shows quite a jumble of organs, which there is no question of identifying as in Decouflé's example. But perhaps for this very reason it expresses better what must have been the common man's impression of *lēb*: a vaguely-known or even

(51) P. DECOUFLÉ, *La notion d'ex-voto anatomique chez les Étrusco-Romains; analyse et synthèse* (Collection Latomus 72; Brussels [now Tournai] 1964) 31; fig. 19-20.

(52) M. TABANELLI, *Gli ex-voto poliviscerali etruschi e romani* (Florence 1962); S. DE LAET–M. DESITTERE, "Ex voto anatomici di Palestrina nel Museo Archeologico dell'Università di Gand" *Antiquité Classique* 38 (1969) 16-27.

(53) A. KRUG, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike* (Munich 1984 = *Medicina nel mondo classico*, Florence 1990), fig. 8, p. 34. Photos of this Madrid torso and of the Decouflé ex-voto are awaited in my article for the Philip King Festschrift, "Medical Discoveries of the Biblical Background".

confused jumble of organs, somewhere in the area of the heart or stomach, and very important for the functioning of what we today call the brain and nervous system.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Robert NORTH, SJ

SOMMAIRE

Dans la Bible hébraïque, il n'existe pas de termes correspondant à «cerveau» et même «nerf». Le mot *lēb* ou *lēbāb* est employé pour désigner un ensemble d'organes, à peine connus et souvent confondus les uns avec les autres, qu'à l'époque biblique on considérait comme essentiels au fonctionnement de ce qu'on appelle aujourd'hui le cerveau et le système nerveux.

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

IN MEMORIAM

P. Pierre Proulx, SJ

Le 11 septembre 1993 est décédé à Rome le P. Pierre Proulx, professeur à l'Institut Biblique Pontifical et membre du conseil de rédaction de *Biblica*, des suites d'une grave maladie qui dura près de trois ans et malgré quelques moments de reprise qui avaient rallumé l'espoir.

P. Proulx était né le 29 avril 1926 à Nicolet, dans la province du Québec (Canada). Il entrait dans la province franco-canadienne de la Compagnie de Jésus le 7 septembre 1946. En 1956, il obtenait le doctorat à la Johns Hopkins University de Baltimore, avec une thèse sur *The Ugaritic Verse Structure and the Poetic Syntax of Proverbs*. Ensuite, il fit ses études théologiques à Innsbruck (Autriche), où il fut ordonné prêtre le 26 juillet 1959.

Il travailla à l'Institut Biblique Pontifical de 1961 jusqu'au début de sa maladie en décembre 1990. Il enseigna d'abord l'akkadien, puis, à partir de 1964, il fut titulaire de la chaire d'histoire de l'exégèse et d'exégèse patristique.

Sa culture biblique et linguistique très étendue lui permit d'enseigner durant des périodes plus ou moins longues, lorsque le besoin s'en fit sentir, diverses disciplines, comme la critique textuelle de l'Ancien Testament, l'hébreu et l'ougaritique. Sa curiosité intellectuelle le porta également à participer à quelques campagnes archéologiques à Sarepta (Liban) ou en Sicile.

La communauté de l'Institut Biblique Pontifical et les étudiants qui ont pu profiter de son enseignement regrettent la disparition d'un compagnon de travail et d'un maître qui avait su allier la cordialité et la bonne humeur à une vaste culture, et un sens critique aiguisé à ses profondes convictions chrétiennes.

Le conseil de rédaction de *Biblica* perd un collaborateur qui était un juge précis et équitable, capable de se mouvoir avec aisance sur les terrains les plus hétérogènes et les plus difficiles.

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

Finito di stampare il 19 novembre 1993
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma